ولا يجوز لعينه الجاهل ان يتقدم
على الفقيه م مبسوط

[illegible] ص ص ... بن [illegible]
وروى ان ابا حنيفة كان كثير المزاح [illegible]
نسب ابو حنيفة رحمه الله نعمان بن ثابت بن
طاوس بن هرمز وكان من ملوك بني [illegible]
[illegible] امير المؤمنين [illegible] ابا حنيفة رحمه الله [illegible] وبهذا يعرف ان
[illegible] امير المؤمنين [illegible] وكان [illegible]
[illegible] يعقوب بن [illegible] رضي الله عنه ونسب ابو يوسف
[illegible] بن [illegible] بن ابراهيم بن حبيب
[illegible] بن سعد الانصاري وكان ذلك [illegible] اولاد
ابو حنيفة الانصاري ونسب محمد رحمه الله
محمد بن الحسن بن [illegible] بن هرمز
وكان ابن عم [illegible] رحمهم الله عليهم اجمعين

همت سلطان ایشان اول ابن ادهم است
فیض روح پاک ایشان تخت سلطان اعظم است

وحید این دو بحر است سلطان زمه
مستعین از روح ایشان دایم ابراهیم تخم

بار زنده عشق شاه سید احمد کبیر
سنجر مصر و هم محمود غازی زاده است

سوره یس شیشه آورده ای مجید
بر روان هر یکی پیش تحیم

ح

ويكره القيام عند مجيء المصحف لانه ليس بما يكتب
شرح [illegible]

الكتب اذا خرجت عن الانتفاع بها يمحى عنها اسم
الله واسم الرسول والملائكة ثم يحرق الباقي وان القاها [illegible]

كنز الدقائق في
فروع الحنفية للشيخ
ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى في سنة ٧١٠
عشرة وسبعمائة

وهذا الكتاب شرح على كنز الدقائق وحاجي خليفه لم يظفر بهذا الشرح
ولا ذكر اسمه في عداد شروح الكتاب عند الكلام عليه في ص ٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥
من الجزء الاول من كشف الظنون طبع اسطنبول

شرح كنز الدقائق للعلامة

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للاسلام ونور قلوبنا تنويرا ومن علينا بعلم الشرايع
والاحكام ويسر لنا تيسيرا وبين لنا به الحلال والحرام فاوضح تفصيلا واحسن تفسيرا
وفضلنا به من بين ساير الانام اعظاما وتوقيرا فقال الله تعالى يوتي الحكمة من يشاء
ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا والصلوة والسلام طول الليالي والايام على سيد
المرسلين محمد المبعوث بشيرا ونذيرا وعلى اله واصحابه الكرام قريبا وبعيدا صغيرا وكبيرا
فانه لا علم بعد العلم بالله تعالى وصفاته اجل واشرف من علم الفقه الذي
هو المسمى بعلم الحلال والحرام وعلم الشرايع والاحكام له انزل الكتاب وبه بعث
الرسل وقد نطقت النصوص والاخبار بفضله وشرفه قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقال صلى الله عليه وسلم
من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويلهمه رشده وقال فقيه واحد اشد
على الشيطان من الف عابد وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
خيارهم في الاسلام خيارهم في الجاهلية اذا فقهوا وبالجملة ان الاخبار والاثار
في فضل هذا النوع اكثر من ان تحصى ويكفي بفضله ان الامة قد اجتمعت على ان الاحق الافقه
بالامامة في الصلوة التي هي مناجاة الرب لكونه اعرف بوجوه اداب الخدمة وفي هذا كله

تنبيه

تنبيه على ان تعلمه فرض على الاطلاق وما تفوه به بعض الجهال من الطعن فيه والمنع
عنه فانما هو لتقاعد همهم عن طلب ما يحتاج اليه العباد في الدارين وكثرة اشتغالهم
بما لا يعنيهم ولا يغنيهم واضاعتهم الاعمار في طلب الاهواء وعدولهم عن الصراط المستقيم
قال الله تعالى عز وجل واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم فلا ينقص انكارهم
شيئا من فضله وشرفه فان الشمس شمس وان لم يرها الضرير والعسل عسل وان لم يجد
طعمه الممرور كل الجنيسة من عطش والبحر زاخر وبقي في الظلمة والبدر زاهر
خبث والطيب حاضر ثم ان من العلماء المتقدمين والمتاخرين في اصول هذا
الفن وفروعه كثرة لا يحصيها العد ولا يحويها الحد ان كتاب كنز الدقايق الذي صنفه
العالم المتبحر الكامل مولينا حافظ الحق والدين المشهور بالعلامة قوله رحمة الله عليه
من بينها اجمع مصنف لامهات المسايل فانه في قناعة الالفاظ ولطافة العبارة
وكثرة المسايل والقواعد بحر اجي عميق لا يدرك منتهاه وقد رغب فيه الصغير
والكبير والمبتدي والمنتهي لتناوله ما يحتاج اليه الكل من الوقايع والنوادر ثم انه
وان كان له شروح مثل الايضاح وغيره تبين مشكلاته وتكشف النقاب عن وجوه
مبهماته الا انه لما لم يبدل وله المايدين متعذر وجوده في اكثر مجالس هذا الفن فلما تعسر
الوصول الى شرح انقسم طلاب الزمان في تعلمه على قسمين قسم منهم مضوا كما فزعيب قطع
مخافة في ليلة مظلمة فلم يشعر بالعقبات والمهلكات وما يحتاج اليه المسافر من ادراك
المياه في الفلوات وغير ذلك وقسم منهم استقصوا في طلب التحقيق قوله يطلبون الحواشي

والقيود من الكتب المتداولة فيجمعونها في بيان نسخاتهم فمنهم من تنبه التوفيق بين
الاصول والروايات ومنهم من لا يتيسر ثم لا يحصل التحقيق لا العاش من العمر
قوله فلما نظرت الى حال هذه الطائفة وتحملهم المشقات حملتني الشفقة اليهم خصوصًا
اقرباني منهم الى تحمل اشق الامور الي مع قلة استحقاق وقصوري فاردت ان
اجمع لهم الاصول والفوايد والصور والدلايل من الكتب التي تلقاها الفضلا بالقبول
مثله شرح الهداية والكفاية والكافي وشرح الوقاية والبدايع والمستصفى والمصفى
والفتاوى الصغرى للصدر الشهيد وفتاوى البدايع والجامع الصغير والمنافع والينابيع
والشرح الجامع بين المختصر والمنظومة المختلف للقاضي الامام على السغدي ومن
كتب الاصول لفخر الاسلام على البزدوي رحمه الله وشرحها الكشف والكافي ومن كتب
التفاسير تفسير تيسير شيخ الامام ابو حفص النسفي صاحب المنظومة رح والواسط
والمفاتيح والمعالم ومنتهى العلوم وغير ذلك من نسخ الجامعة للاصول والفروع
فاكتب عند كل مسئلة من الكتاب صورتها واصلها وما يحتاج اليه من الاصول
والاجوبة واستخلص منها ما هو اقرب للتنبيه واوسع مستخلص الحقائق
قوله في شرح كنز الدقائق فشرعت فيه متضرعا الى الله تعالى ومستعينا به على اتمام
فمن نظر بعين الانصاف فانا فيه الاعتبر وسفير ومن نظر بعين المعاندة فبوفقه
الله الى الانصاف انه على ما يشاء قدير وهو حسبي الله ونعم الوكيل قوله رحمه الله
عليه الحمد تكلم العلماء في الحمد فاحسنوا قيل الحمد مغلوب الشكر وهو مروي

عن

٣

عن ابن عباس رضي الله عنهما وقيل الحمد الثناء وقيل الحمد مغلوب المدح
وقيل الحمد الثناء بالجميل والاعتراف المنعم كذا في التفسير التيسير النسفي
وقيل هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل ذكره المصنف رح في المستصفى وقيل
هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته
على حسبه وشجاعته كذا في الكفاية والالف واللام فيه للاستغراق الجنس
فيصير كان العبد يقول اثني على الله بكل افعاله وهي جميلة والشكر له على نعمائه
وهي جزيلة قوله لله وانما اضاف الحمد الى هذا الاسم لانه اسم للذات المستجمع
لجميع الصفات فيكون بجميع المحامد باثناء ما يستحق بالحمد كذا في المستصفى و
اما الله فهو اسم الله الاعظم وتفسيره القادر على الاختراع وقيل هو المستحق
لاوصاف العلى وقيل هو من له الخلق والامر وقيل هو المعبود بالحق وقيل هو المستحق
للعبادة واختلفوا في انه مشتق او غير مشتق فذهب جماعة انه غير مشتق وانه
تفرد به الله تعالى فهو له خاص قال الله تعالى هل تعلم له سميا وهو اختيار ابي حنيفة
رح وقال اخرون هو مشتق ثم قال بعضهم انه من وله يوله ولها اذا فزع ولجأ
قال الشاعر ولهت اليكم في بلايا تنوبني فالفيتكم فيها كريما ممجدا فمعنى الاسم
اله الخلق يلجؤن به يفزعون اليه في حوايجهم ومنهم من جعل اشتقاقه من أله
يأله اي دام وثبت قال الشاعر الهنا بدار التبين رسومها كان بقاياها
وشام على اليد ومعنى الاسم القديم الازلي القائم جعله الولي الذي هو التحير

ومعنى الاسم على هذا ان الخلق يتحيرون في اعاجيب قدرته كذا في التيسير
قوله الذي اعز العلم اي الحمد لله الثابت والواجب لله الذي جعل العلم عزيزا
والعلم تبين المعلوم على ما هو به وقيل يتجلى بها المذكور لمن قامت به واما
عزته فظاهر لانه صفة من صفات الله تعالى فهل يكون الا عزيزا وان كان المراد
من ذكر العلم العلماء فلا شك انهم اعز الخلائق على وجه الارض قال الله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات حيث خصهم بالذكر بعد
دخولهم في الذين امنوا اظهارا لعزتهم كذا في الكفاية في الاعصار هو جمع عصر وهو الزمان
اي جعل العلم واهله عزيزا في الازمنة كلها قوله واعلى حزبه والانصار اي حزب العلم
وهو اهله والحزب الطائفة سيذكره اي جعل العلم واهله عاليا في الرتبة والدرجة
قوله في الامصار جمع مصر وهو كل كورة يقام فيها الحدود وتفرق فيه الفيء و
يقسم فيها الاموال من الفيء والصدقات من غير مراجعة الخليفة وقيل مشتق من المصر
وهو القطع يقال مصر الشيء يمصره اي يقطعه سمي به لانقطاعه عن الفضاء بالعمارة كذا
في التيسير ثم تخصيصه امصارا بالذكر لغالب العرف والا فالعلم عزيز في الامصار والقرى
الا ان في القرى ينذر وجود العلم قال النبي صلى الله عليه وسلم اهل الكفور هم اهل القبور
اي اهل القرى هم الموتى لبعدهم عن اهل العلم والكفر القرية ويحتمل انه ذكر الامصار
ليعلم احكام القرى بالتبعية فانه من كان عزيزا في الامصار يكون بالقرى بالطريق
الاولى والصلوة اي الرحمة من الله تعالى على رسوله اي من بعثه الى عباده فعول بمعنى مفعول

قوله

٤

قوله المختص صفة الرسول اي المخصوص بهذا الفضل العظيم اشارة الى العلم فلا شك
ان النبي عليه السلام هو المخصوص بالعلوم التي دركها مقصود ... للبشر فهو عليه السلام
النبي بهذه الصفة حيث اتاه الله تعالى علم الاولين والاخرين كما قال واوتيت جوامع
الكلم والفضل الزيادة والتفضيل اثباتها والعظم صفة الفضل وعلى اله الاهل والال
العسكر ايضا والال الاتباع ايضا ولكن يذكر لمن له شرف وفضل يقال ال النبي ولا يقال
ال الحجام والاسكاف الذي فازوا منه اي من العلم فازوا اي نالوا اظفروا بحظ
جسيم اي بنصيب عظيم ويحتمل ان يرجع الضمير في قوله منه الى النبي عليه السلام فانهم
اخذوا العلم من اقواله وافعاله وحركاته وسكناته قوله قال مولينا اي ولينا والولي
الحبيب الحبر اي العالم النحرير اي المتبحر والمحقق صاحب البيان البيان هو المنطق الفصيح
المعرب عما في الضمير فالمراد هنا هو المقرر الكلام باللسان والبنان وهو في اللغة الكشف
والمراد هنا الكتابة اي مقرر الكلام بالكتابة في التقرير والتحرير فالتقرير باللسان والتحرير
بالكتابة كاشف المشكلات اي الملتبسات والمعضلات اي الشدائد من قولهم
اعضل الامر اي اشتد قوله مبين الكنايات هي ما استتر من المراد والاشارات وهي
التي يثبت الحكم بنظمها لكنه ما سيق الكلام لاجله منبع الحلى اي العلم علم
الهدى العلم العلامة والهدى اصلها الامالة واغلب استعمالها الارشاد
والدلالة يقال هداه كذا وكذا والى كذا افضل الورى اي الخلائق اي خلق زمانه
حافظ الحق والملة والدين هو لقب المصنف شمس الاسلام والمسلمين وهي

كناية عن النور والظهور قوله وارث علوم الانبياء والمرسلين هذا ماخوذ
من قوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم فمن اخذه اخذ بحظ وافر ابو البركات
وهو كنية المصنف رحمه الله عبد الله وهو اسم المصنف رحمه الله ابن احمد
بن محمود النسفي وهما ابوه وجده وانما ذكرهما لان التعريف يتم بالجد
والمصنف رحمه الله من دائرة ديار النسف وهم تلاميذ الشيخ الامام محمد
ابن الحسن الشيباني رحمه الله لما رايت الهمم وهو جمع الهمة قال مولينا
الى اخره رايت اى البصر وهو كناية عن العلم بالامتحان والتجربة اي
علمت الهمم اى الارادات مائلة الى المختصرات اى الى تعلم المختصرات و
الطبايع هي جمع طبيعة قوله راغبة اى معرضة عن المطولات اى عن تعلم
مع كثرة فوايدها مثل المبسوطات وغيرها قوله اردت ان الخص الوافي وهو جواب
لما التلخيص اداء معان كثيرة بالالفاظ يسيرة بذكر ما عم وقوعه والباء متعلق
بقوله الخص اى اردت تلخيصه بذكر ما عم وقوعه وكثر وجوده من المسائل دون
ما سوى ذلك لتكثر فائدته وتتوفر عائدته اى تتم منفعته فشرعت فيه اي
في التلخيص بعد التماس الطائفة اى بعد طلب جماعة من اعيان الاماثل
اى اخيارهم عين الشئ خياره وافاضل الاعيان اى هم اخيار الافاضل و
افاضل الاخيار الذين هم بمنزلة الانسان للعين الانسان بفتح الهمزة وكسرها

في اللغة

في اللغة مردمك چشم والعين للانسان بكسر الهمزة لا غيره وهو معروف
يعنى الاخيار والافاضل الذين طلبوا منى هذا التلخيص بمنزلة الانسان التى
فيها قوة باصرة للعين في العز والشرف فالعين للانسان من بين سائر اعضائه
مع ما لي من العوائق اي الموانع اى طلبوا مني هذا الامر مع ما لي من
الموانع والعلائق وسميته فيه اختصار اى لخصته كما طلبوا وسميت هذا
الاختصار جائز اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها
كذلك يحيي الله الموتى اى فضربوه فاحياه الله وامثلة في القران كثيرة بكنز الدقائق
اي الكنز بالفارسية گنج سمي كنزا باعتبار كثرة مسائله وقواعده واضافته الي
الدقائق باعتبار اختصار الفاظه ودقة اشاراته وهو ان خلا عن العويصات
والمعضلات اى هذا الكتاب المسمى بكنز الدقائق وان عري عن المشكلات و
الشدايد فقد تحلى اي تزين بمسائل الفتاوى جمع الفتوى وهو مشتق من الفتى
وهو الشاب القوي سمي به لان المفتي بقوله يقوي المسائل في جواب الحادثة والواقعات
اى المسايل الواقعات بين الناس محكما منصوب على الحال اي لخصته حال كونه
تلك العلامات اي العلامات التي في الوافي من الحروف والرقومات مثل الحاء
لابي حنيفة والسين لابي يوسف والميم لمحمد والشين للشافعي والكاف للمالكي
روايت اصحابنا والزاء لزفر رحمهم الله وزيادة الطاء للاطلاق اي زيادة الطاء علامة
للاطلاقات اى ليدل على المسايل المطلقة من الشروط والقيود مثاله من استيقظ

فوجد في ثيابه بللا فعليه الغسل عندهما مطلقا سواء كان منيا او مذيا
وعند ابي يوسف ان كان مذيا فلا غسل عليه وامثلة كثيرة لا تحصى قوله والله الموفق
للاتمام والميسر للاختتام اي والله تعالى ولي التوفيق والتيسير للاتمام والاختتام
فمنه اسال التوفيق لا من غيره **كتاب الطهارة** اكتفى بلفظ الواحد مع كثرة الطهارات
فان طهارة الثوب نوع وطهارة المكان نوع اخر لان المصدر لا يثنى ولا يجمع
لكونه اسم جنس فالطهارة مصدر فيشتمل جميع انواعها وافرادها كذا في شرح
الوقاية وذكر في الهداية بلفظ الجمع نظرا الى اختلاف انواع الطهارة جدا
ثم العلة في تقديم كتاب الطهارة على ساير الكتب ان الصلوة عماد الدين واعظم
اركان الاسلام بعد الايمان بالله فكانت احق بالتقديم ثم الطهارة شرطها فلا بد
من تقديمها على الشروط وانما قدم على ساير الشروط لانها لا تسقط بعذر من الاعذار
وغيرها قد تسقط كذا في الكفاية اما تفسيرها فهي لغة النظافة والتطهير اثبات النظافة
في المحل وفي الشرع عبارة من غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس فرض الوضوء
الفرض مصدر بمعنى المفعول اي مفروض الوضوء وهو في اللغة القطع والتقدير
وفي الشرع عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل الزيادة والنقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه
والوضوء بضم الواو ماخوذ من الوضاءة وهي النظافة مطلقا والوضوء بفتح الواو
اسم لما يحصل به النظافة وهو الماء غسل وجهه الغسل هو الاسالة كذا في الهداية
والوجه ما يواجه به الانسان وهو اي الوجه من قصاص الشعر وهو منتهى منبت

شعر

شعر الراس كذا في شرح الوقاية قوله الى اسفل ذقنه هذا حد الوجه طولا قوله الى
شحمتي اذنيه وهذا حده عرضا فتم حدود الوجه من الاطراف الاربعة وهذا
حد صحيح لانه تحديد للشيء بما ينبئ عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه
الانسان كما ذكرنا والمواجهة تقع بهذا الحدود كذا في البدايع قوله ويديه بمرفقيه
ورجليه بكعبيه عطف على قوله غسل وجهه قوله ومسح ربع راسه هذا عطف
عليهما والدليل على فرضية هذه الاشياء قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا بروسكم وارجلكم بنصب اللام
عطفا على قوله فاغسلوا وجوهكم فدل على ان الرجل مغسولة فان قيل قد قرئ بالجر ايضا
فيكون ممسوحا لانه يكون عطفا على قوله فامسحوا بروسكم قلنا انه يجعل بين الاعضاء
الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليهما فكانت مظنة للاسراف المذموم
المنهي عنه فعطفه على الثالث الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد
في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فيجيء اماطة لظن ظان يحسبها
ممسوحة لان المسح لم يضرب له الغاية في الشريعة وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه راى قوما توضؤوا واعقابهم بيض تلوح فقال ويل للاعقاب من النار وعن
عايشة رضي الله عنها لان يقطع احب الي الله من ان امسح على القدمين
من غير خفين فعلم ان القول بالمسح على الرجل العاري تعسف وخروج عن القطع

الى الاحتمال ومخالفة للسنة المشهورة وعمل الصحابة كذا في الكفاية ثم الكعب
هو العظم الناتي الذي ينتهي اليه عظم الساق لا المفصل الذي في وسط
القدم هو الصحيح كذا في شرح الوقاية وفي قوله ورجليه بكعبيه ويديه بمرفقيه
فيهما خلاف زفر هو يقول الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم
ولنا ان الغاية ان كانت بحيث لم تدخل كلمة الى لم يتناولها صدر الكلام
الكن من ساعة واحدة فلما قيل الى الليل مدّ هذا الحكم وهو الامساك الى الليل فعلم
انها لمدّ الحكم واما اسم اليد فيتناول الابط وكذلك اسم الرجل يتناول الى
الفخذ فيتناول صدر الكلام ما بعد الغاية فلما قال الى المرافق والى الكعبين علم
ان هذه الغاية لاسقاط ما وراها فكانت غاية الاسقاط فلا تدخل تحت
الاسقاط كذا في شرح الوقاية وغيرها قوله ومسح ربع راسه فيه خلاف الشافعي
رحمه الله فان مفروض المسح الى ما ينطلق جاز عليه اسم المسح عنده
وهو شعرة او ثلاث شعرات وعند مالك رحمه الله استيعاب الراس بالمسح
فرض لنا في اطلاق النص وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم فلما افادت الباء
الباء التبعيض علمنا انه ليس المراد كل الراس فيثبت الادنى بالضرورة ولمالك ان الباء
صلة كما في قوله وامسحوا بوجوهكم فصار تقدير الاية وامسحوا رؤسكم ولنا ما روي
المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم الحديث
الى اخره والكتاب مجمل في حق المقدار فالتحق بيانه كذا في الهداية ❊ قوله ولحيته

لم تدخل تحت الغاية على ما بيننا بالصوم فان اسما لا ساعة تسمى صوما فلهذا يتناول صدر الكلام

عطف

٧

عطف على قوله ومسح ربع راسه يعني ان مسح ربع اللحية فرض عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند ابي يوسف مسح كلها فرض لانه لما سقط غسل ما تحتها اقيم مسحها مقام
غسل ما تحتها فيفرض مسح كلها لان الخلف في المقدار حكم الاصل ولابي حنيفة
ان وظيفة الوجه الغسل بالنص وقد كان واجبا لكنه سقط بالحرج وانتقل
الوظيفة الى الشعر فيتقدر بالربع كالراس كذا في شرح الوقاية والمصفى قوله
وسنته غسل يديه الى رسغيه ابتداء يعني للمستيقظ من نومه لقوله عليه السلام
اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه
لا يدري اين باتت يده ولان اليد آلة التطهير فيستحب البداية بتنظيفها كذا في
الهداية قوله والتسمية اى تسمية الله تعالى والالف واللام فيه بدل الاضافة
والدليل عليه قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسمّ الله تعالى المراد نفي الفضيلة
كذا في النافع ووجه التمسك به ان الظاهر هذا الكلام يقتضي عدم الوصف
بدون التسمية الا انه قام الدليل على ترك الحقيقة وهو قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الاية امر بالغسل والمسح وهما فعلان معينان المعينين معلومين
وهما الاسالة والاصابة فمطلق النص يقتضي وجود الطهارة عند عدم الجهالة
عن التسمية فاذا لم يكن جملة على نفي الجواز يحمل على نفي الفضيلة كذا في
المستصفى قوله والسواك لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل وضوء فهذا يدل على ان السواك مرغوب وحديث وب اذا

تولك وجوه لا يستلزم المشقة واذا ترك وجوبه فما دون الوجوب السنة كذا في الكافي

وشرحه **قوله** وغسل فمه وانفه لان النبي عليه السلام فعلهما على وجه المواظبة

وليس بفرضين في الوضوء لان اسم الوجه لا يتناولهما كذا في النافع وشرحه

قوله وتخليل لحيته لان النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك قيل

وهو سنة عند ابي يوسف جايز عندهما ولان السنة اكمال الفرض في محله والداخل

ليس بمحله كذا في الهداية **قوله** واصابعه اي تخليل الاصابع سنة لقوله عليه السلام

خللوا اصابعكم قبل ان تخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض في محله كذا في الهداية

قوله وتثليث الغسل اي تكرار الغسل الى الثلث لان النبي عليه السلام توضاء

مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة بدونه وتوضا مرتين

مرتين وقال هذا لمن يضاعف له الاجر مرتين وتوضاء ثلثا ثلثا وقال هذا

وضوئي ووضوء الانبياء قبلي ومن زاد على هذا او نقص فقد تعدى

وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة لا لمجرد فعله لا لاجل طمانينة القلب اذا

اعتقد كفاية الثلث لان الوضوء على الوضوء نور على نور كذا في الهداية و

المستصفى **قوله** ونيته يعني ان النية في الوضوء سنة عندنا وقال الشافعي

هي فريضة لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ولنا ان النية شرط لصحة

مفتاحا للصلوة وتاويل الحديث ثواب الاعمال بالنيات اذ لا دلالة

ان صحة الاعمال بالنيات فان قيل مثل هذا الكلام ياتي في جميع العبادات

عبارة لا للصحة

فلا دلالة على اشتراط النية في العبادات فلا يصح التمسك بهذا الحديث في اشتراط

النية في العبادات وذا باطل قلنا بل لكن المراد من العبادات المحضة الثواب

فاذا عريت عنه فلا يكون لها صحة بخلاف الوضوء فانه ليس عبادة مقصودة

بل شرع شرطا لجواز الصلوة ومفتاحا لها فلا يلزم من انتفاء ثوابه انتفاء كونه

مفتاح الصلوة كذا في شرح الوقاية **قوله** ومسح كل راسه مرة وكيفيته ان يضع

من كل واحدة من اليدين ثلاثة اصابع على مقدم راسه ولا يضع الابهام

والسبابة ويجافي كفيه ويمدهما الى القفاء ثم يضع كفيه على مؤخر راسه ويمدهما

الى المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بابهاميه وباطنهما بمسبحتيه كذا في الكفاية

والينابيع ثم قال في الكفاية وزاد في النهاية انه يمسح رقبته بظهر اليدين حتى

يصير ماسحا ثم يصير مستعملا ثم قال قلت هذا بيان الافضلية ويجوز ان يستوعب راسه

بالمسح بثلاث اصابع لان الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حالة الاستعمال

كما في المغسولات هذا كله من الكفاية ثم مسح كل الراس والاذنين بماء واحد

سنة عندنا وقال الشافعي التثليث بمياه مختلفة سنة اعتبارا بالمغسولات

ولنا ما روي عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه انه توضا ثلثا ثلثا ومسح على

راسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الهداية **قوله** و

اذنيه بمائه اي مسح الاذنين بماء الراس سنة عندنا وقال الشافعي ياخذ

ياخذ لمسح الاذنين ماء جديدا لما روي انه عليه السلام اخذ لمسح الاذنين

ماء جديد ولانهما عضوان على حدة ولهذا لا يكمل بهما وظيفة الراس لنا قوله عليه
السلام الاذنان من الراس وروي عن ابن عباس انه عليه السلام اخذ غرفة ماء
فمسح بها راسه واذنيه ظاهرهما وباطنهما وما روي يحتمل انه لم يبق على يديه
بلل كذا في السغدي قوله والترتيب المنصوص اى المذكور في نص القران وهو سنة
عندنا وقال الشافعي هو فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم والفاء للتعقيب
ولنا ان المذكور فيها حرف الواو وهي لجمع المطلق لا للترتيب باجماع اهل اللغة
كذا في الهداية قوله والولاء اى غسل الاعضاء على سبيل التعاقب بحيث لا يجف العضو
الاول وعند مالك رحمه الله هو فرض وهو احد قولي الشافعي رحمه الله ان الواو في
قوله تعالى وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم الى اخره للجمع فلا يجوز التفريق ولنا ان
الزيادة على النص والمامور به الغسل دون الموالات ذكره المصنف في المصفى ومستحبه
التيامن اى الابتداء باليمين في غسل الاعضاء فان قيل لا شك ان النبي صلى الله عليه وسلم
واظب على التيامن فينبغي ان يكون سنة قلنا ان السنة ما واظب عليه السلام مع الترك
احيانا فان كانت المواظبة على سبيل العبادة فسنن الزوائد ومواظبة النبي عليه
السلام على التيامن من قبيل الثاني وقد قال رسول عليه السلام ان الله يحب التيامن
في كل شيء حتى التنعل والترجل الترجل حل الشعر واللحية بالمشط كذا في الكفاية منقول
من المغرب قوله ومسح رقبته واما مسح الرقبة فقد اختلف فيه المشايخ وقال
بعضهم هو مستحب وقال بعضهم هو سنة لان النبي عليه السلام مسح عليها

كذا في

الهدى وان كان على سبيل العادة فسنن ع

كذا في الهداية قوله وينقضه خروج نجس منه اى ينقض الوضوء خروج نجس
من المتوضي واذا اضيف النقض وهو مصدر الى الاجسام كالقدر والقصعة
والكوز مثلا يراد به تفك التركيب بان يقال نقض القدر واما اذا اضيف الى الطهارة
يراد النقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى اضيف الى غير
الاجسام يراد به الخروج عما هو المطلوب منه كذا في الكفاية ثم قوله خروج
نجس منه اعم من ان يكون خروج النجس من السبيلين او النجس من غير السبيلين
ينقض الوضوء عندنا خلافا للشافعي له ما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ
ولان غسل غير موضع النجاسة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج
المعتاد ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ
وليبن على صلوته ما لم يتكلم غير ان الخروج يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم
التطهير وبملاء الفم في القيء لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فيكون بادية
لا خارجة بخلاف السبيلين لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل
بالظهور على الانتقال والخروج كذا في الهداية وما رواه محمول على قليل من ملاء
الفم قوله وفي ملاء فاه اى ينقض الوضوء قيء ملاء فم المتوضي وحد ملاء الفم ان
يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا وقال زفر
رح قليل القيء وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولا
طلاق قوله عليه السلام القلس حدث ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين

او غير السبيلين

الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام ع

من الدم وضوء الا ان يكون سايلا وقول علي رضي الله عنه عد الاحداث او دسعة
تملاء الفم وما رواه يحمل على الكثير عملا بالادلة كلها كذا في الهداية ثم قوله في القطرة
والقطرتين اراد به القلة وسماه قطرة لانه على عرضية التقاطر ويدل عليه قوله
عليه السلام الا ان يكون سايلا وقوله دسعة اي قيئة يقال دسع اذا قاء
كذا في الكفاية **قوله** ولو مرة او علقا او طعاما او ماء يعني هذا القي الذي ملاء
الفم اعم من ان يكون مرة اي صفراء وقيل ماء اجاج غير صفراء او علقا وهو دم منقبض
او طعاما لان النص لم يفصل بين قي وقي **قوله** لا بلغما يعني لو قاء بلغما لا يكون
حدثا عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف يكون حدثا ومن المشايخ من
قال لا اختلاف في المسئلة لان جواب ابي يوسف في الصاعد من المعدة وهو حدث
عند الكل وجوابهما في المنحدر من الراس وهو ليس بحدث عند الكل ومنهم من
قال في المنحدر وهو انه ليس بحدث وفي الصاعد من المعدة اختلاف لابي يوسف
انه نجس لاختلاطه بالنجاسة لان المعدة معدن النجاسات فيكون حدثا كما لو قاء
ماء ولهما انه شيء لزج لا يتصل به شيء من النجاسة فكان طاهرا ولان الناس
اعتادوا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ البلغم باطراف ارديتهم من
غير نكير فكان اجماعا كذا في البدايع **قوله** او دما غلب عليه البزاق عطف على
قوله لا بلغما يعني لو بزق فخرج منه الدم فان كانت الغلبة للبزاق لا يكون
حدثا لانه شيء ما خرج بقوة نفسه وان كانت الغلبة للدم يكون حدثا

لانه

لانه خرج بقوة نفسه فيكون سايلا وان كان سواء فالقياس ان لا يكون حدثا وفي
الاستحسان ان يكون حدثا كذا في البدايع **قوله** والسبب يجمع متفرقه اي متفرق القي
يعني ان سبب القي وهو غثيان القلب يجمع متفرق القي فيكون حدثا ان بلغ ملاء
الفم فان قاء قليلا حتى اجتمع يبلغ ملاء الفم قال ابو يوسف ان اتحد المجلس جمع
والا فلا قال محمد ان اتحد السبب جمع قليلا والا فلا وتفسير اتحاد السبب انه اذا
قاء ثانيا قبل سكون النفس من الهيجان والغثيان كان السبب متحدا وان قاء ثانيا
بعد سكون النفس من الهيجان والغثيان كان السبب مختلفا كذا في الينابيع واختار
المصنف في المتن قول محمد لابي يوسف ان اتحاد المجلس اثر في جميع المتفرقات فانه
يجمع الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وساير العقود باتحاده وكذا التلاوات المتعددة
لايات السجدة بتعدد المجلس ويتحد باتحاده ولمحمد ان اتحاد السبب اثر في اتحاد الحكم
فانه لو جرح انسانا جراحات ومات منها قبل تخلل البرء يتحد الموجب وحتى
تخلل البرء يختلف الموجب كذا في الكفاية **قوله** ونوم مضطجع ومتورك يعني ينقض
الوضوء النوم من المضطجع والمتورك احترز عن نوم قايما او راكعا او ساجدا
لان الاضطجاع والتورك سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن خروج شيء
عادة والثابت عادة كالمتيقن به وكذا الاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال
المقعد عن الارض كذا في الهداية وتفسير المتورك ان يخرج رجليه من الجانب
الايمن ويلصق اليتيه على الارض كذا في المستصفى **قوله** واغماء وجنون وسكر

هذا — كله عطف على قوله ونوم اي لا ينقض الوضوء الا بالاعضاء على اي هيئة كانت في
كل الطهورين والسكر لان بهذه الامور فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء قوله
وقهقهة مصل بالغ اي لا ينقض الوضوء قهقهة مصل بالغ قيد بالقهقهة لان
الضحك لا ينقض الوضوء بل يفسد الصلوة والتبسم لا ينقض شيئا وقيد بالمصلي
لان القهقهة خارج الصلوة ليست بناقضة وقيد بالبالغ لان الصبي لو قهقه
لا ينتقض وضوءه والشرط في الصلوة كونها ذات ركوع وسجود احترازا عن صلوة
الجنازة فيها قيدان اخران الاول ان يكون المصلي يقظانا حتى لو نام في القيام
او الركوع او السجود ثم قهقه لا ينقض وضوءه والثاني ان يكون الوضوء قصديا احترازا
حتى لو اغتسل من الجنابة فدخل في الصلوة ثم قهقه لا ينتقض وضوءه لان هذا الوضوء
ثبت ضمنا كذا في شرح الوقاية والاصل ان النقض ثبت ورد على خلاف القياس
يقتصر الحكم على مورد النص كذا في اصول فخر الاسلام البزدوي ثم حد القهقهة
ان يكون مسموعا لجيرانه وحد الضحك ان يكون مسموعا له وحد التبسم ان لا
يكون مسموعا اصلا كذا في الهداية وفي شرح الوقاية ايضا ثم كون القهقهة ناقضا للوضوء
انما هو مذهبنا وقال الشافعي القهقهة لم ينقض الوضوء وهو القياس لانها ليست
بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا خارج الصلوة وفي صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة ومثله
ليترك القياس كذا في الهداية قوله ومباشرة فاحشة عطف على قوله وقهقهة مصلٍ

اي

اي ينقض الوضوء مباشرة فاحشة وتفسيره ان يباشر الرجل امراته متجردين
عن الثياب ويتماس الفرجان وقال محمد رح لا ينقض لقوله عليه السلام لا وضوء
الا من حدث وهو اسم لخارج نجس ولهما انه سبب لخروج المذي غالبا و
السبب يقام مقام المسبب احتياطا في العبادات كنوم المضطجع كذا في التسفدي
قوله لا خروج دودة من جرح يعني لا ينقض الوضوء خروج اي دابة من راس
الجراحة لان عينها طاهرة لتولدها من لحم طاهر وهو لحم الادمي وما عليها
من النجاسة قليلة الا ان يبلغ حد السيلان ولو خرجت من الدبر نقضت لان قليل
النجاسة وكثيرها في السبيلين سواء كذا في الجامع الصغير قوله ومس الذكر او المراة
عطف على قوله لا خروج دودة يعني لا ينقض الوضوء مس الذكر بباطن الكف وكذا
مس المراة عندنا وقال الشافعي ينقض لحديث صفوان انه عليه السلام قال من مس ذكره
فليتوضاء ولانه سبب لخروج البلل غالبا فاقيم السبب الظاهر مقام الحقيقة
للاحتياط كنوم المضطجع ولنا قوله عليه السلام لمن ساله عنه هل هو الا بضعة
منك وعن علي رضي الله عنه ما اباليت ان امسح ذكري او انفي وحديثه مردود
رده يحيى بن معين او يراد غسل اليد للتنزه كذا في شرح التسفدي وكذا قال مس
المراة حدث لقوله تعالى او لامستم النساء وحقيقة اللمس باليد ولنا حديث
عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ويصلي ولا
يتوضاء والمراد من اللمس في النص الجماع ولو قرء لامستم فظاهر كذا في التسفدي

قوله وفرض الغسل اى فروضه والفرق بين الغُسل والغَسل ان الغسل بضم الغين
مصدر من غسل يغسل بضم الغين في الماضي والمضارع من حسن يحسن والغَسل
بالفتح مصدر من غسل يغسل بفتح العين في الماضي وكسرها في المستقبل من حد
ضرب فالاول لانه بمعنى التطهر من الجنابة والحيض والنفاس والثاني متعدي
بمعنى التطهير من النجاسة الحقيقية والحكمية قوله غسل فمه وانفه وقال الشافعي
هما سنتان في الغسل وليسا بفرضين لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اى السنة
وذكر من جملتها المضمضة والاستنشاق ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
وهو امر بتطهير جميع البدن الا ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج بخلاف الوضوء
لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما متعذرة والمراد بما روى حالة الحدث
بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء كذا في الهداية
قوله وبدنه اى وغسل جميع بدنه فرض لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
ولقوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة وفوق كل جلدة جنابة قوله لا دلكه اي
دلك البدن في الغسل ليس بفرض عندنا وقال مالك هو فرض اعتبارا بالغسل الثوب
لان الغسل هو الفعل ولم يكون بالدلك ولنا ان الماء مطهر لقوله تعالى وانزلنا من
السماء ماء طهورا فاذا في المحل طهره بخلاف الثوب لان النجاسة تخللت في اثنائه
كذا في السغدي قوله وادخال الماء داخل الجلد للاقلف عطف على قوله لا دلكه والاقلف
الذى لم يختن وفي وجوب ادخال الماء داخل الجلدة اختلاف المشايخ فعند بعضهم
لها

لها حكم الظاهر من كل وجه حتى يجب ايصال الماء اليها وان نزل البول اليها ولم يخرج عنها
نقض الوضوء وعند بعضهم لها حكم الباطن في الغسل حتى لا يجب ايصال الماء اليها مع انه
ينقض الوضوء بنزول البول اليها فلها حكم الظاهر في الوضوء عندهم واختار الفقيه
رحمه الله هذا لمكان الحرج في الغسل والاحتياط في الوضوء كذا في شرح الوقاية قوله وسنته
ان يغسل يديه وفرجه ونجاسة لو كانت في بدنه اى سنة الغسل ان يغسل يديه اولا
وفرجه ثانيا ونجاسة حقيقية لو كانت في بدنه في موضع ما غسل اليد فلقوله عليه
السلام فلا يغمس يده في الاناء الحديث واما غسل الفرج فلانه لا يخلو حال
الجنابة عن النجاسة واما ازالة النجاسة فلئلا تزداد باصابة الماء قوله ثم يتوضأ
كما يتوضأ للصلوة الا ان رجليه اذا كانتا في مجتمع الماء المستعمل لا يغسلهما
ولو كان على لوح لا يؤخر غسل رجليه كذا في الهداية وغيره ثم يفيض الماء على بدنه
ثلاثا اى يصب الماء على ساير اعضائه هكذا حكت ميمونة رضي الله عنها عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الهداية ولا تنقض ضفائرها ان بل اصلها
اى ليس للمرأة ان تنقض ضفائرها اذا ابلت اصل شعرها لقوله عليه السلام لام سلمة
رضي الله تعالى عنها يكفيك اذا بلغك الماء اصول شعرك وهل يفرض عليها بل ذوائبها
قيل يفرض وقيل لا يفرض وهو الصحيح كذا في الهداية اما اللحية وشعر الحاجب كالعلية
والمبتدعة من اهل السواد فيفرض ايصال الماء اليه وان وصل تحتها الا ان النص في المرأة
وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه في الروايات كذا في اصول الفقه وعدم

الخروج في حق الرجل قوله وفرض عند منى ذى دفق وشهوة اى فرض عند منى اى مع
نزول منى ذى دفق اى دفع وشهوة اى لذة فالخروج بدون الدفق والشهوة لا
يوجب الغسل عندنا خلافا للشافعي له قوله عليه السلام الماء من الماء يعنى وجوب
الاغتسال من الانزال وقوله عليه السلام وفي المنى الغسل ولاعبرة للشهوة كدم الحيض
ولنا ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها سألت عن المرأة ترى في منامها مثل ما يرى
الرجل فقال عليه السلام اتجد لذلك لذة قالت نعم فقال فلتغتسل علق الاغتسال
باللذة وحديثه محمول على انزال بالشهوة كذا في التسديد والهداية وان حملنا
الحديث على الخروج لابشهوة لانه عام لايمكن اجراؤه على عمومه لانه يتناول المذى
والودي والمنى عن شهوة وعن غير شهوة فيراد به اخص الخصوص والمنى بالشهوة
مراد بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا كذا في الكفاية والمستصفى قوله عند انفصاله
من قوله ذى دفق وشهوة اي الدفق والشهوة عند الخروج شرط وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا استمنى باليد فلما انفصل المنى عن شهوة امسك راس ذكره حتى سكنت
شهوته ثم سال المنى او اغتسل قبل البول ثم خرج بقية المنى يجب الغسل عندهما
خلافا له كذا في الكفاية ولا يحل بقول ابي يوسف الا في موضع الضرورة بان
كان ضيفا في بيت انسان فاحتلم بهذه الكيفية واستحيا من الاغتسال ويخاف
ان تقع في قلوبهم ريبة كذا ذكره المصنف في المستصفى وللمصنف ان حكم الحدث
يثبت عند الخروج لا قبله لقوله عليه السلام الماء من الماء اي وجوب الغسل بانزال المني

لهما

لهما ان الحاجة الى معرفة كونه منيا قوله وتواري حشفة في قبل ودبر عطف
على قوله وفرض عند منى اي وفرض ايضا عند غيبوبة حشفة في قبل او دبر من الادمي
الحي حتى لو كانت بهيمة لا يجب بدون الانزال لقصور الداعي فيهما والوجوب لقوله
عليه السلام اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل
لانه سبب الانزال ونفسه تتغيب عن بصره وقد يخفى عليه القلة فيقام السبب الظاهر
مقامه كنوم المضطجع كذا في الهداية قوله عليهما اى على الفاعل لما روينا وعلى المفعول به
احتياطا اما عندهما فلانهما يوجبان الحد بغيبوبة الحشفة في الدبر عليهما فاولى
ان يجب الغسل واما عند ابي حنيفة فلان الاحتياط في الغسل في الايجاب لانه من
العبادات وفي الحد الاحتياط في درئه لانه من العقوبات كذا في الكفاية قوله
وحيض ونفاس بالجر عطف على قوله عند منى وتواري حشفة اى فرض الغسل عند
حيض ونفاس اما الحيض فلقوله تعالى حتى يطهرن على قراءة التشديد ووجب الا
غتسال به ان حق الزوج ثابت في حال انقطاع الحيض وقد منعه الشرع عن القربان
مع ثبوت حقه قبل الاغتسال فلولم يجب الاغتسال لما منع لان بالمباحات و
التطوعات لا يمنع الا ترى ان له حق نقض صومها التطوع وليس له حق نقض صومها
في الفرض كذا في الكفاية واما النفاس فللاجماع كذا في الهداية ثم المصنف رحمه الله
احسن في العبارات حيث قال وحيض ونفاس ولم يقل وانقطاع حيض ونفاس
لان الموجب للغسل نفس الحيض والنفاس لا انقطاعهما لان الانقطاع طهارة

فلا نوجب الطهارة الا ان حالة السيلان لا يفيد الاغتسال لوجود المنافي متصل
فلما انقطع المنافي عمل الحدث السابق عمله وهو ايجاب الغسل واليه اشار
في المستصفى قوله لا مذي وودي المذي بالذال المعجمة والودي بالدال المهملة
اي لا الغسل عند مذي وودي ثم الفرق بينهما وبين المني ان المني خاثر ابيض
ينكسر منه الذكر ويخرج دفقا ويخلق منه الولد والمذي رقيق يضرب الى البياض
يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والودي يخرج عقيب البول وهو رقيق كذا في المستصفى
وعدم الغسل فيهما لقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء ولحديث المقداد
بن الاسود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اوجب في المذي والودي الغسل
دل على عدم وجوب الغسل فيهما لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
كذا في البزدوي فائدته في الودي انما يظهر في حق سلس البول قوله واحتلام بلا
بلل عطف على قوله لا مذي وودي اي لا يجب الغسل باحتلام بلا بلل لما روي
الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله باسناده عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه
السلام انه قال اذا راى الرجل بعد ما ينتبه من نومه بلة ولم يذكر احتلاما اغتسل
وان راى احتلاما ولم ير بللا فلا غسل عليه وهذا نص في الباب كذا في البدائع
ثم قوله بلة مطلق يتناول المني والمذي وقال ابو يوسف لا غسل عليه في المذي
اعتبارا بحالة اليقظة ولهما اطلاق الحديث ولان المني قد يرق بمرور الزمان
فيصير في صورة المذي كذا في البدائع قوله وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة

وقيل

[illegible]

وقيل هذه الاربعة مستحبة وقال مالك رحمه الله غسل الجمعة واجب لقوله عليه السلام
من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عليه السلام من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت
ومن اغتسل فهو افضل ويحمل ما رواه على الاستحباب او النسخ كذا في الهداية
ثم هذا الغسل للصلوة عند ابي يوسف رحمه الله خلافا للحسن بن زياد رحمهما الله
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اغتسل يوم الجمعة ثم احدث فتوضأ وصلى فعند
ابي يوسف لم يكن مقيما للسنة وعند الحسن يكون مقيما كذا في الكفاية وغسل
العيدين والاحرام وعرفة نذكر كل واحد في موضعه انشاء الله تعالى قوله ووجب
للميت اي غسل الميت واجب لقوله عليه السلام للمسلم على المسلم ستة
حقوق منها ان يغسله بعد موته قوله ولمن اسلم جنبا والا ندب يعني يجب الغسل
لمن اسلم بعد الجنابة وان لم يكن جنبا يستحب له الغسل به امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم من جاء يريد الاسلام وان كان جنبا قال بعض مشايخنا لا يلزم
الاغتسال لان الكفار لا يخاطبون بالشرايع والاصح انه يلزم لان بقاء صفة
الجنابة بعد ~~الاسلام~~ اسلامه كبقاء صفة الحدث في وجوب الوضوء كذا في الكفاية
قوله ويتوضأ بماء السماء والعين والبحر وان غير طاهر احد اوصافه او انتن
المكث اي يتوضأ بهذه المياه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل المعتاد بالماء
المطلق وان غير شيء طاهر احد اوصاف هذه المياه اي لونه او طعمه او ريحه
او انتن بطول المكث لبقائه على وصف الطهارة لقوله عليه الصلوة والسلام الماء

طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ولم يوجد المغير وقد استدل صاحب
الهداية بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وبالحديث الذي رويناه انفا ثم قال و
مطلق الاسم ينطلق على هذه المياه ثم قال وان غير طاهر احد اوصافه فيه خلاف الشافعي
فانه يقول لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد
الا ترى انه يقول ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا
ان اسم الماء باق على الاطلاق الا ترى انه لم يتجدد له اسم على حدة واضافته الى
الزعفران كاضافته الى البئر والعين ولان الخلط القليل لا معتبر به لعدم امكان الاحتراز
عنه كما في اجزاء الارض فيعتبر الغالب والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح كذا في الهداية
فان قيل قد تمسكتم بقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الى اخره
وحكمتم بطهارة ماء خالطه شيء فتغير احد اوصافه فلا شك ان تغير احد الاوصاف
ههنا موجود قلنا معنى قوله عليه السلام الا ما غير طعمه الخ المغير بنجس قوله لا بماء تغير
بكثرة الاوراق الواقعة فيه لكن يجوز شربه وغسل الاشياء به اما جواز شربه وغسل
الاشياء به فلانه طاهر واما عدم جواز التوضي به لانه لما غلب عليه لون الاوراق
صار مقيدا كماء الباقلاء كذا في الكفاية قوله قوله او بالطبخ اى ولا بماء تغير بالطبخ كماء الباقلا
والمرق لانه لم يبق مطلقا فلم يتناوله النص قوله او اعتصر من شجر او ثمر اى ولا بماء
اعتصر من شجر او ثمر لانه ليس بماء مطلق اما الذي تقطر من الكرم يجوز الوضوء به لانه ماء
خرج من غير علاج كذا في الهداية ولهذا قيد بقوله اعتصر قوله او غلب عليه غيره اجزاء

اى لا يجوز الوضى بماء تغير لونه بكثرة الاوراق

اى ولا

اى ولا بماء غلب عليه غيره اجزاء لانه زال اسم الماء عنه وهو صيرورته شيئا اخر ولهذا لا يسمى
الا مضافا فانه يقال ماء الباقلاء فان قيل مثل هذه الاضافة موجودة في المياه التي
ذكرت يقال ماء الوادي والعين قلنا اضافته الى الوادي والعين اضافة التعريف لا
اضافة التقييد بخلاف هذا كذا في المستصفى قوله وبماء دائم فيه نجس ان لم يكن عشرا
في عشر اى ولا يجوز بماء دائم وقعت فيه نجاسة الا ان يكون عشرة اذرع في عشرة
وقال مالك رحمه الله يجوز ما لم يتغير احد اوصافه بالحديث الذي رويناه وقال
الشافعي رحمه الله ان كان الماء قلتين لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
ولنا قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة من غير فصل
وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جاريا في البساتين كذا في الهداية وقد قال الفقيه الامام
ابو الليث رحمه الله تعالى وما رواه الشافعي ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل خبثا اى لا
يحمل الخبث لضعفه عن قوته يقال فلان لا يحمل الاحراق اى لا يطيقه او نقول القلة
اسم للجبل وهو الذي يبلغ راس جبلين يكون بحرا فلا يحمل نجسا او هو قول والدليل عليه قول
علي رضي الله عنه شعر تقاتلنا القوم حتى قلل الجبال اى اعاليها من سنتين الى الجبال ثم التقدير
بالعشر في عشر اختيار بعض المشايخ وبه اخذ المصنف وقدر بعض المشايخ بالغدير
العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر قال صاحب الهداية والمعتبر
على الاول وهو التقدير بعشر في عشر في مساحة الامر على الناس والمعتبر في العمق ان يكون
بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح ثم هل يجوز التوضي من موضع الوقوع قيل يجوز من الجانب

انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجاري قوله والا فهو كالجاري اي العشر في عشر
في معنى الجاري في جواز التوضي به قبل تغير احد اوصافه بالنجاسة لانعقاد الاجماع
على طهوريته قوله وهو ما يذهب بتبنة اي الجاري ما يذهب بتبنة وقيل ما يعده
الناظر جاريا كذا في المستصفى قوله فيتوضأ منه اي من الماء الجاري الذي يذهب
بتبنة فما فوقها قوله ان لم ير اثره اي لم يظهر فيه اثر النجاسة يتوضأ منه لان النجاسة
لا تستقر مع جريان الماء وعدم الاثر دلالة على عدم استقرارها قوله وهو
طعم او لون او ريح اي اثر النجاسة طعمها او لونها او ريحها لان هذه الاشياء
مما يعلم وجودها حسا قوله وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب والزنبور
والعقرب والسمك والضفدع والسرطان لا ينجسه اي موت ما ليس له دم
حقيقة فيه اي الماء مثل هذه الحيوانات لا ينجس الماء وقال الشافعي ينجسه لان
التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة وتخلل اجزاء الميتة في الماء ولنا ما روي
سلمان الفارسي رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام سئل عن اناء فيه طعام
او شراب يموت فيه ما ليس له نفس سائلة فقال عليه السلام هذا هو الحلال
اكله وشربه والوضوء منه ولقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام
احدكم فامقلوه الحديث ولو كان مفسدا للطعام لكان في الامر بالمقل افناء
له وهو ممنوع ودلالة الشرع لا تتناقض فاستوى الطعام والماء والحديث
وان ورد في الذباب لكن يثبت الحكم في اخواتها بدلالة النص كذا في الهداية والكافي

١٤

او ضعيفا وهو الدليل على كون الماء [illegible] ولم يسلكوا في [illegible] الا ان الدعوى
لا يسكن الماء المضاف بين [illegible] والماء طبيعة لان الماء بارد رطب فاختلف كذا
في المستصفى قوله والماء المستعمل لقربة او رفع حدث اذا استقر في مكان طاهر
لا مطهر [illegible] في الماء المستعمل اختلافا كثيرا الاول انه نجس نجاسة غليظة عند
ابي حنيفة وابي يوسف في الحدث والاستعمال على وجه القربة لان [illegible]
الفرض اثرا في افساد الماء [illegible] وقال محمد طاهر غير طهور اذا استعمله
على وجه القربة لان الاستعمال انتقال نجاسة الاثام اليه [illegible]
حقيقة والاختلاف الثاني في [illegible] عند ابي حنيفة كما [illegible]
مستعملا [illegible] حكما [illegible] والاصح
[illegible] وقال [illegible] اذا استقر في مكان واختار المصنف هذا لكان الفرق [illegible]
قول ابي حنيفة هو القياس لكن المختار [illegible] واختار قول محمد [illegible] للناس
والاختلاف الثالث في حكمه [illegible] مالك وهو احد قولي الشافعي رحمه الله
انه طهور لان [illegible] الطهور [illegible] وقال
زفر رحمه الله ان كان مستعمله [illegible] طهور وان كان مستعمله
[illegible] طاهر غير طهور لان [illegible] حقيقة [illegible] يكون الماء
طاهرا لكنه [illegible] لان الشرع امر [illegible] ولهذا لا [illegible]
يكون نجسا فقلنا بانتفاء طهوريته وبقاء الطهارة عملا بالشبهين واما
اذا كان [illegible] فلا [illegible] طاهر لا يجب

نجاسته وقال ابو حنيفة وابو يوسف هو نجس لكنهما اختلفا في صفة نجاسته
فقال ابو حنيفة رحمه الله نجاسة غليظة وقال ابو يوسف خفيفة لعموم
النجاسة قوله عليه السلام ولا ينجس فيه النجاسة الجنابة قال النبي عليه السلام
سوى بينه وبين البول فيكون نجسا فاذا اختلف في حكمه كان مخففا عند ابي يوسف
اذ التغليظ والتخفيف بالاختلاف وعند محمد عليهما وعند ابي حنيفة نجاسة
مغلظة لانها نجاسة حكمية وانها اغلظ من الحقيقة الا ترى انه عفي عن القليل
من الحقيقة دون الحكمية وقال محمد رحمه الله هو طاهر غير طهور لان ملاقاة
الطاهر بالطاهر لا يوجب التنجيس الا انه لما اقيمت به القربة تغير صفته كما
الصفة الصدقة وهذه الجملة من الهداية والبدايع قوله ومسئلة البئر جحط
صورتها جنب انغمس في البئر لطلب الدلو وغيره ناويا للاغتسال والحكمة يجحط
الجيم من النجاسة والحاء من الحال والطاء من الطهارة فعند ابي حنيفة البئر والرجل
نجسان وعند ابي يوسف كلاهما طاهران لابي حنيفة ان الماء نجس لاسقاطه
الفرض عن بعض الاعضاء والرجل نجس لبقاء الجنابة في بعض اعضائه وقيل لاختلاطه
بالماء المستعمل وعند ابي يوسف كلاهما على حالهما اما الرجل فلعدم الصب
اما الماء فلعدم اسقاط الفرض وعند محمد ان الرجل طاهر لان الماء لطبعه
طهور من غير نية فالماء طاهر لعدم نية التقرب وهذا فائدة قولنا لهذا
ناويا للاغتسال الا انه اذا كان ناويا للاغتسال يصير الماء مستعملا عندهما واما
عند ابي حنيفة فلما مر واما عند محمد فلوجود نية التقرب على هذا لو توضا وهو

قوله اما الماء اي الماء طاهر والرجل جنب وعند محمد كلاهما

منويا

منويا يصير الماء مستعملا في قولهم ولو توضا للتبرد لا يصير الماء مستعملا
عند محمد وهذا اذا كان قد استنجى بالماء قبل الدخول في البئر اما اذا لم يكن
مستنجيا بالماء لا يجزي البئر عند الكل لملاقاة الماء بالنجاسة الحقيقية قوله
وكل اهاب دبغ فقد طهر الاهاب اسم لغير المدبوغ كذا في المستصفى الاهاب اذا دبغ فقد طهر
وجازت الصلوة فيه والوضوء والشرب منه وقال مالك رح لا يطهر جلد الميتة
لنهي النبي عليه السلام عن الانتفاع من الميتة باهاب ولنا عموم قوله عليه السلام
ايما اهاب دبغ فقد طهر ولا حجة له فيما يرويه الاهاب اسم لغير المدبوغ فلا شك
في عدم جواز الانتفاع منه قبل الدبغ كذا في الهداية وغيره قوله الا جلد الخنزير والا
قيل تقدم الخنزير لانه موضع الاهانة وانما لا يطهر جلدهما بالدبغ لقوله تعالى او لحم خنزير
فانه رجس والكفاية تنصرف الى المكنا الاقرب وهو الخنزير لا اللحم كذا في النافع واما
جلد الادمي فلحرمة الانتفاع باجزائه لكرامته فخرجا عما روينا والشافعي رحمه الله
يخالفنا في جلد الكلب لانه نجس العين لنا انه لو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به
والامر بخلافه فانه ينتفع به حراسة واصطيادا ثم ما يمنع النتن والفساد فهو
دباغ وان كان تشميسا او تتريبا لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره
كذا في الهداية قوله وشعر الانسان والميتة وعظمها طاهران وفيهما خلاف الشافعي اما
في الميتة فانه يقول انه من اجزاء الميتة لنا ان الموت انما يكون بزوال الحيوة ولا حيوة
فيهما ولهذا لا يتالم بقطعها فلا يحلها الموت واما في شعر الانسان هو يقول انه
نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه لنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته

فلا يدل على نجاسته كذا في الهداية **قوله** وتنزح البئر بوقوع نجس هذا على ذكر المحل
ارادة الحال مجازا كقولهم جرى النهر اي تنزح ماء البئر بوقوع النجس بعد اخراجها وكان
نزح الماء طهارة للبئر اي لا يحتاج الى تطهيرها بشيء اخر لاجماع السلف لان مسائل البئر
مبنية على اتباع الآثار دون القياس **قوله** لا ببعرتي ابل وغنم وخرء حمام وعصفور
اي لا تنزح ببعرتي الابل والغنم ولا تنزح ايضا بخرء حمام او عصفور اما في بعرتي الابل
والغنم فالقياس ان يفسد الماء لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان
ان ابار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الرياح فيها فجعل
القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وحد الكثرة ان يستكثره الناظر ولا فرق
بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والخثي والبعر لان الضرورة تشمل الكل واما
خرء الحمام والعصفور ففيها خلاف للشافعي رح هو يقول يفسد ان ماء القليل
لانه غذاء حيوان يغير الى فساد فاشبه خرء الدجاج لنا اجماع المسلمين على
اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها **قوله** وبول ما يؤكل لحمه نجس
اي اذا بالت شاة في البئر تنزح الماء كله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد الا اذا
غلبت على الماء بناء على ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده نجس عندهما له ان النبي صلى الله
عليه وسلم امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها ولهما قوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وتاويل ما روى انه عليه السلام عرف شفاءهم
فيه وحيا **قوله** لا ما لم يكن حدثا اي الدم والقيح اذا خرجا من غير السبيلين
فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير لا يكونان نجسا وكذا القيء القليل وهذا عند ابي يوسف

وعند محمد هو نجس له انه جزء من الدم المسفوح والدم المسفوح نجس ولابي يوسف
انه ليس بمسفوح والنجس هو الدم المسفوح لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الى قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الاية **قوله** ولا يشرب
اصلا اي لا يحل شرب ما لا يؤكل لحمه للتداوي وغيره وهذا عند
ابي حنيفة لانه لا يتيقن بالشفاء فلا يعرض عن الحرمة وقال ابو يوسف يحل للتداوي لحديث
العرنيين وعند محمد يحل مطلقا لانه طاهر عنده لما مر **قوله** وعشرون دلوا وسطا بموت
نحو فارة اي ينزح من البئر عشرون دلوا بالدلو الوسط اذا ماتت فيها فارة او نحوها
في الجثة لما روى انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في فارة اذا
وقعت في البئر انه ينزح منها عشرون دلوا او ثلاثون اول احد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين
والاكثر يؤتى كيلا يترك اللفظ المروي فان كان مستغنى عنه في العمل فهو على الاستحباب كذا
في الكفاية **قوله** واربعون بنحو حمامة اي ينزح اربعين دلوا وسطا بموت حمامة او نحوها في الجثة لما روي عن
ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا وفي
الجامع الصغير اربعون او خمسون الاول لبيان الايجاب والثاني لبيان الاستحباب
كذا في الهداية ثم هذا النزح بعد اخراج الواقع فان نزح وهو فيها لم تطهر لقيام العلة
الموجبة للنجاسة كذا في المستصفى ثم الدلو الوسط قيل ان يسع فيه صاع والاصغر ان يسع
فيه ما دون الصاع وان نزح بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود كذا
في الهداية **قوله** وكله بنحو شاة اي يجب نزح كل ماء البئر بموت الشاة او نحوها في الجثة
كالادمي والكلب لان ابن عباس وابن زبير رضي الله عنهما افتيا بنزح كل الماء حين مات

نزح في بئر زمزم كذا في الهداية وغيره قوله وانتفاخ حيوان كان صغيرا او كبيرا مما
يوكل او مما لا يوكل يجب نزح ماء البئر كله لانتشار البلة في اجزاء الماء
لان عند الانتفاخ ينفصل منها بلة وتلك البلة نجاسة مايعة بمنزلة قطرة
من خمر او بول يقع في البئر ولهذا قال محمد رح اذا وقع في البئر ذنب فارة فانه
ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن النجاسة المايعة كذا في الكفاية
قوله ومائتان لو لم يمكن نزحها اي ان كان البئر معينا لا يمكن نزحها اختلف
فيه قيل اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء وطريق معرفته ان تحفر حفيرة
مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح الى ان تمتلئ او ترسل قصبة
فيجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزع عشرة دلاء مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل
قدر منها عشرة دلاء وهذان الروايتان عن ابي يوسف وعن محمد انه قال الى ثلثماية وانما اجاب
بناء على ان كثرة الماء في ابار بغداد وعن ابي حنيفة ينزح حتى يغلبهم الماء وقيل
يوخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء كذا في الهداية والكفاية قوله ونجسها
منذ ثلث فارة منتفخة او متفسخة جهل وقت وقوعها والضمير في نجسها يرجع الى البئر يعني
لو وجد في البئر فارة قد انتفخت تنجست البئر منذ ثلثة ايام ولياليها حتى انهم يعيدون
صلواة هذه المدة اذا كانوا توضؤا منها وغسلوا كل شئ اصابه ماؤها وان كانت
غير منتفخة تنجست منذ يوم وليلة وهو قوله والا منذ يوم وليلة اي بان لم يكن
منتفخة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما ليس عليهم اعادة شئ حتى يتحقق متى وقعت لها
ان اليقين لا يزول بالشك فصار كمن راى في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته ولان الوقوع

من الحوادث

١٩

من الحوادث فيضاف الى اقرب الاوقات وجوده ولابي حنيفة ان للموت
سببا ظاهرا والوقوع في الماء فيحال بالموت على الوقوع لان الانتفاخ بالثلث
ادنى حد التقادم في غير الانتفاخ الا ترى ان من دفن بغير صلوة صلى على قبره الى ثلثة
ايام في صورة عدم الانتفاخ دليل قرب العهد فيقدر في حق الاعادة الايام
وفي صورة عدم الانتفاخ قدرنا بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات
لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة التي راها في ثوبه قيل هي على الخلاف ايضا فيقدر
بالثلث في البالي بيوم وليلة في الطري وان كان على الاتفاق فالثوب
مرئي عينه فالظاهر رؤيتها لو اصابت والبئر غائب عن بصره
ما فيها كذا في الهداية والمستصفى قوله والعرق كالسؤر اي معتبر به لان
كلا منهما متولد من اللحم والسؤر بقية ما في الاناء بعد شرب الشارب
ثم استعير لبقية الطعام وغيره كذا في الكفاية والمستصفى قوله وسؤر الادمي
والفرس وما يوكل لحمه طاهر اطلق الادمي فيتناول الجنب والحائض والمسلم
والكافر واما سؤر من شرب الخمر فمستثنى لان الكراهة لعارض كذا في المستصفى
وافرد الفرس بالذكر لكان الاختلاف في لحمه فان لحمه حرام عند ابي حنيفة
ومع ذلك سؤره طاهر عنده ايضا لان حرمته للكرامة لا للنجاسة ثم انما كان هذه
الاسار طاهرا لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر قوله والكلب
والخنزير وسباع البهائم نجس لقوله عليه السلام يغسل الاناء من ولوغ الكلب

نظرنا ولسانه يلاقي الماء دون الاناء فالماء اولى وقال مالك رحمه الله سؤر
الكلب والخنزير طاهر لانهما من الطوافين ولنا ما روينا والحديث وان
ورد في الكلب لكنه عرف حكم باقي السباع به دلالة ولان المتنجس به اللعاب
وهو المتولد من اللحم النجس قوله والهرة والدجاجة المخلاة وسباع
الطيور وسواكن البيوت مكروه اي سؤر هذه المذكورات مكروه اما الهرة
فعن ابي يوسف ان سؤرها غير مكروه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ به ولهما قوله عليه السلام
الهرة سبع والمراد بيان الحكم دون الخلقة والصورة الا انه سقطت
النجاسة بعلة الطواف لقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هي
من الطوافين والطوافات عليكم فبقيت الكراهة وما رواه محمول
على قبل التحريم ولو اكلت فارة ثم شربت الماء على فورة تنجس الا اذا مكثت
ساعة لغسلها فمها بلعابها كذا في الهداية ثم قال بعد ذلك والاستثناء
على قول ابي يوسف رحمه الله اي الاستثناء في قوله الا اذا مكثت
ساعة وقيد به ايضا اذ مكثت ساعة فانما الطاهر انها تغسل
فمها بلعابها وازالة النجاسة بالماء ثمة جائزة عندهما ولا ينافي
على قول محمد لان ازالة النجاسة بما سوى الماء من المائعات ليس بجائز
عنده واما سؤر الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة

ولو كانت

ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره
لوقوع الامن عن المخالطة وكذا سؤر سباع الطير لانها تاكل الميتات
فاشبه المخلاة وعن ابي يوسف انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا
قذر على منقارها لا يكره واستحسن المشايخ هذه الرواية وكذا سؤر سواكن
البيوت مثل الحية والفارة لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه
سقطت النجاسة لعلة الطواف وبقيت الكراهية كذا في الهداية قوله
والحمار والبغل مشكوك فيه الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم
يغلب اللعاب على الماء وقيل الشك في طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق
لا يجب غسل الاعضاء التي غسلت به وبعض المشايخ انكر هذا وقال لا يجوز ان
يكون شيئا من احكام الشرع مشكوكا فيه ولكن معناه محتاط فيه فلا يجوز
ان يتوضأ به حالة الاختيار واذا لم يجد غيره يجمع بينه وبين التيمم احتياطا
بان الحكم عند الله معلوم والشك علينا وجاز كذا في الكفاية والمستصفى
ثم سبب الشك تعارض الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمر
الاهلية حين سئل عنها وحرمها يوم خيبر وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
في نجاسته وطهارته فرجحنا جانب الحرمة في لحمه في حق الاكل واخذنا بالا
حتياط في سؤره فقلنا بالجمع بين الوضوء بسؤره وبين التيمم ليكون مصليا
متيقنا عند وجود الماء على تقدير طهارته كذا فهم من الهداية والكفاية
قوله توضأ به ويتيمم ان فقد ماء اي توضأ بسؤر الحمار والبغل

ان عنده ماء مطلق ويتيمم وهذا فايدة قوله مشكوك وانما يجمع
بينهما لان المطهر في هذه الحالة احدهما اما الماء واما التراب هذا الحكم
وان ثبت في الحمار خاصة لكن البغل من نسله فيكون بمنزلته كذا في الهداية
قوله وايا قدم صح اي يجوز ان يقدم الوضوء به او التيمم خلافا لزفر رح
فانه يقول لا يجوز تقدم التيمم لان الماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق
فلا يجوز التيمم عند وجوده ولنا ان المطهر احدهما فلا يفيد الترتيب بل
يفيد الجمع كذا في الهداية قوله بخلاف نبيذ التمر مختلف فيها قال ابو حنيفة
من لم يجد الا نبيذ التمر توضأ ولا يتيمم وقال ابو يوسف وهو رواية
عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي انه لا يتوضأ به بل يتيمم وقال محمد يجمع
بينه وبين التيمم لابي يوسف قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
الآية ان في التاريخ جهالة وفي ثبوت الحديث اضطرابا لان مداره على ابي فزارة
وكان نباذا روى هذا الحديث ليهون على الناس امر النبيذ ولانه سئل ابو عبيدة
ابن عبد الله هل كان ابوك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال
لوددت ان لو كان ابي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولابي حنيفة ما روي
عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سأله هل معك ماء
فقال لا الا نبيذ التمر فقال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ
به واما الجواب عما قال ابو يوسف انها مكية فانما ليلة الجن غير واحدة
فلا يصح الدعوى نسخه والحديث مشهور عملت به الصحابة فقد روي عن علي

رضي الله

رضي الله عنه انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء عند من لم يجد الماء وكذا ما
روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال توضؤوا بنبيذ التمر
ولا تتوضؤوا باللبن فلما كان الحديث مشهورا بين كبار الصحابة جاز به الزيا
دة على الكتاب واما الجواب عن قول محمد ان في الحديث اضطرابا فلنا ٢١
ان مداره كما كان على ابي فزارة كان على كبار الصحابة ولا طعن
فيهم مع ان ابا فزارة غير مطعون فقد روي ان اسمه كان راشد بن
كيسان الزاهد من اهل الديانة وبيع النبيذ لا يكون طعنا لجواز انه
كان يبيع نبيذا اتفق العلماء على اباحته ومعنى قول ابي عبيد الله ان
لم يكن ابي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اي لم يكن معه حال
الوقوع والخطاب فقد روي ان ابن مسعود رأى قوما بالشام يحبون فقال
ما اشبه هؤلاء بالذين رأيتهم ليلة الجن كذا في الكفاية والسغناقي ثم المصنف
رح لما بين ما هو الاصل في الطهارة بالماء المطلق اراد ان يبين ما هو الخلف
وهو التيمم وهذا باب التيمم وهو لغة القصد قال الشاعر وما ادري اذا يممت
امرا اريد الخير ايهما يليني ام الخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني
وقدم ويمم وتامم وتيمم اي قصد كذا في التيسير وفي الشرع عبارة عن القصد
الى الصعيد للتطهير فالاسم الشرعي فيه معنى اللغة وثبوته بالكتاب
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والسنة وهو قوله عليه السلام جعلت
لي الارض طهورا انما ادركتني الصلاة تيممت وصليت وعلى الفقهاء الا
جماع على ثبوته وهو لم يكن مشروعا لغير هذه الامة وانما شرع رخصة

لما كذا في الكفاية قوله بتيمم لبعده ميلا عن ماء او من لم يكن يجد الماء وكان
بعيدا عنه مقدار الميل يجوز له التيمم واختلف في المسافة المجوزة للتيمم فعن
محمد انه قدر بميل وعن الكرخي انه قدر بسماع صوت اهل الماء
وعن الحسن بن زياد اذا كان الماء امامه اعتبر ميلان واذا كان يمنة
او يسرة او خلفه يعتبر ميل واحد والميل هو المختار في المقدار كذا في الهداية
ثم الميل مختلف فيه فقدره ابن شجاع بثلاثة الاف وخمس مائة ذراع
الى اربعة الاف ذراع وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا كان بحيث
لو ذهب اليه وتوضاء تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد
وهو حسن جدا وقيل ان الماء ثلث فرسخ وعن الامام التمرتاشي ان الفرسخ
اثنا عشر الف خطوة فان قيل النص مطلق عن اشتراط المسافة فلا
يجوز تقييده بالمسافة بالراي قلنا ان المسافة القريبة مانعة بالاجماع
والبعيدة غير مانعة بالاجماع فجعلنا الفاصل بين القريب والبعيد
ما ذكرنا دفعا للحرج كذا في الكفاية قوله او لمرض عطف على قوله لبعده ميلا
يعني من كان يجد الماء الا انه مريض يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه
تيمم لان الحرج مدفوع شرعا قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
كذا في النافع ثم لا فرق بين ان اشتد مرضه بالتحريك او باستعمال الماء وقال الشافعي
المعتبر خوف التلف وظاهر النص ينفي قوله وهو قوله تعالى وان كنتم مرضى الاية
كذا في المستصفى قوله او برد يعني وكذلك لو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد
او يمرضه يتيمم لما تلونا وهذا في خارج المصر بالاتفاق ولو كان في المصر
فكذلك

٢
فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما فانهما يقولان ان تحقق هذه الحالة في المصر نادر
فلا يعتبر ولان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره كذا في الهداية وقيل هذا اختلاف
عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فان في زمنهما كانوا ياخذون اجرة الحمام
بعد الدخول وكان يمكن ان يدخل الحمام ثم يخرج فيتعلل بالعسار وفي زمنه
كانوا ياخذون الاجرة قبل دخول الحمام فلم يمكنه الاغتسال فكان عاجزا
حقيقة كذا في المستصفى قوله او خوف عدو او سبع او عطش او فقد آلة
وكذلك لو كان عنده ماء وعنده عدو او سبع يخاف على نفسه الهلاك او كان له ماء
الا انه لو توضا به يخاف على نفسه الهلاك من العطش او كان الماء في البئر
او في الدن الكبير وليس له آلة الاستقاء يباح له التيمم لتحقق العجز ولان الضرر في
هذه الاشياء فوق الضرر في زيادة الثمن الماء وذلك يبيح التيمم فهذا اولى قوله
مستوعبا وجهه ويديه عن تفسير حال الضمير في قوله يتيمم اي يتيمم مستوعبا وجهه
اشار الى ان الاستيعاب شرط في ظاهر الرواية حتى قيل ينزع خاتمه ويخلل اصابعه
بعد لقيامه مقام الوضوء كذا في الهداية وروى الحسن عن ابي حنيفة ان
الاكثر مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف
والراس كذا في الكفاية ثم الاختصاص على الوجه واليدين بقوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه الاية قوله بضربتين الجار والمجرور متعلق
بقوله يتيمم اي يتيمم بضربتين لقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضي الله عنه
انما يكفيك الوجه والذراعان وفي رواية انما يكفيك ضربتان كذلك

قوله ولو جنبا او حائضا متصل بقوله يتيمم اي يتيمم ولو جنبا او حائضا
يعني ان التيمم في الحدث والجنابة والحيض والنفاس سواء لما روي ان قوما
جاؤوا الى النبي عليه السلام فقالوا يا رسول الله انا نسكن الرمال ولا نجد الماء
شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم عليكم بارضكم ثم الحائض والنفساء انما يتيممان لرفع الحدث
او دخول المسجد والا فالصلاة غير واجبة عليهما او هو محمول على حال
الانقطاع قوله بطاهر من جنس الارض الصالح والمجرور متعلق بقوله يتيمم
اما شرط الطهارة فلقوله تعالى صعيدا طيبا والطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه
لانه اليق بموضع الطهارة كذا في الهداية واشتراط كونه من جنس الارض
ماخوذ من قوله تعالى صعيدا لما يصعد على وجه الارض ثم قيل كل ما يحترق
ويصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد فليس من جنس الارض وما
سوى ذلك من جنس الارض فالتيمم بكل ما كان من جنس الارض كالتراب
والرمل والحجر والنورة والزرنيخ والكحل جائز عند ابي حنيفة ومحمد بالاطلاق
قوله تعالى صعيدا وقد قلنا ان كل ما يصعد على وجه الارض فهو صعيد
قال الله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي حجرا املسا كذا في الكفاية وقيل اي ارضا
لا نبات فيها كذا في المفاتيح والوسيط وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب
او الرمل وقال الشافعي لا يجوز الا بالتراب المنبت لقوله تعالى صعيدا

لان الصعيد

طيبا

طيبا اي ترابا منبتا غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل بالحديث الذي رويناه
وهو قوله عليه السلام عليكم بارضكم قلنا الطيب اسم للمنبت والحلال والطاهر
واللائق المعاني ههنا الطاهر لانه شرع للتطهير قال الله تعالى ولكن ليطهركم كذا في الكفاية
قوله وان لم يكن عليه نقع اي لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة لاطلاق
ما تلونا حتى لو وضع يده على صخرة لا غبار عليها جاز عنده وقال محمد لا يجوز لانه ما
امرنا بالمسح بالتراب فيشترط الاستيعاب كمسح الراس والخفين لان المسح هو الاثر
واصابة اليد غير كافية كذا في المستصفى فان قيل ذكر في المائدة فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه اي بعضه لان من تكون للتبعيض وهذا لا يتاتى في الصخرة التي
لا غبار عليها قلنا من لابتداء الغاية هذا كذا في الكفاية وقوله وبه بلا عجز اي يجوز
بالنقع ايضا وان لم يكن عاجزا عن الصعيد والتيمم بالغبار ان ينفض ثوبه او لبده
ويتيمم بغباره وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا ان يكون
عاجزا عن الصعيد لان الغبار تراب من وجه دون وجه والامام مورد
التيمم بالصعيد فان قدر عليه لم يجز الا بالصعيد وان لم يقدر فحينئذ يتيمم بالغبار
كان العاجز عن الركوع والسجود يصلي بالايماء ولهما ان عمر رضي الله عنه كان مع
الصحابة فمطروا فامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها لان الغبار
تراب رقيق فكما ان التيمم يجوز بالتراب الخشن فكذلك بالرقيق كذا في الكفاية قال
العبد الضعيف وفيه نظر فان المذكور في الكفاية ان عمر رضي الله عنه امر اصحابه

ينفصل للبود والمسروج والتيمم بغبارها فكان ذلك يوم المطر فيحمل انهم كانوا
غير قادرين على الصعيد لشدة المطر فالاولى ان يقال هو تراب خفيف واليه
اشار المصنف في المصفى قوله ناويا حال من الضمير في قوله يتيمم اي يتيمم حال كونه ناويا
به الطهارة او استباحة الصلوة ولا يشترط نية التيمم للحدث او للجنابة هو الصحيح كذا
في الهداية ثم اشتراط النية مذهبنا وقال زفر ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء
فلا يخالفه في وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه قال الشاعر
تيممت قيسا وكم دونه على الارض من مهمه ذو شزن او قصدت قيسا
وجعل طهورا انما بخلاف الوضوء لان الطهارة لان الوضوء حاصل بطبع
الماء وطبع الماء لا يتغير بالنية وعدمها كغسل العورة والنجاسة والثياب كذا في الكافي
قوله فلو ان تيمم كافر لا وضوء هذا مما يتفرع من اشتراط النية اي فان تيمم
كافر يريد به الاسلام ثم اسلم لم يجز تيممه عند ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف يجوز تيممه لانه نوى قربة مقصودة بخلاف تيمم المسلم لدخول المسجد
ومس المصحف حيث لم يجز صلوته بذلك التيمم عند العامة خلافا لابي بكر
بن سعيد البلخي لان دخول المسجد ومس المصحف ليس بقربة مقصودة ولهما
ان التراب ما جعل طهورا الا في حالة ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة
والاسلام قربة تصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة ان
لا يكون في ضمن شيء اخر بطريق التبعية كذا في الكفاية ولو توضأ كافر لا يريد به

الاسلام

الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ عندنا وقال الشافعي ليس بمتوضئ وهذا بناء على اشتراط
النية عنده وعدمه عندنا وان توضأ بالنية فاسلم فالخلاف ثابت ايضا لان
نية الكافر لغو لعدم الاهلية وانما قيد صاحب الهداية بقوله الاسلام لما يتبادر
فيصح وضوء الكافر مع النية بالطريق الاولى كذا في شرح الوقاية قوله ولا ينقضه
ردة اي لا ينقض التيمم ارتداد المسلم والعياذ بالله يعني مسلم تيمم ثم ارتد نعوذ بالله
منها لا ينقض تيممه عندنا وقال زفر ينقض لانه عبادة والكفر ينافيه فيستوي
فيه الابتداء والبقاء فكما انه لا يجوز من الكافر ابتداء فكذا بقاء ولنا ان الباقي صفة
كونه طاهرا فاعتراض الكفر لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوء بخلاف حالة الابتداء
حيث لا يجوز التيمم من الكافر ابتداء لانعدام النية منه لعدم اهليته فان قيل
الفعل انما يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط في التيمم عنده فكيف يقول
انه عبادة والكفر ينافيه قلنا ان التيمم الذي وقع النزاع في انتقاضه منوي
لانه لو لم منويا لا يتاتى الخلاف ونقول عدم جواز التيمم للكافر عنده لا لا
شتراط النية بل لان الشارع جعل التراب طهورا للمسلم لا طهورا للكافر لقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج فبالارتداد انتفت طهوريته
كذا في الكفاية قوله بل ناقض الوضوء اي لا ينقضه الردة بل ينقضه كل ما ينقض
الوضوء لانه خلف عن الوضوء فيكون حكمه دون حكم الاصل فينقضه
ما ينقض الاصل بالطريق الاولى كذا في الكفاية قوله وقدرة ماء فضل عن حاجته
قيد بالفضل عن الحاجة لانه لو كان له ماء لكن يخاف لو توضأ به يهلك

من العطش يجوز له التيمم ابتداء وتقدم فكذا لو وجد بعد ما تيمم هذا القدر من
الماء لانه ليس بقادر على الماء حكما لان في صرفه الى الوضوء تحمل الحرج وهو مدفوع
عنه قوله فمن نقض التيمم وتوضأ اي فاقد القدرة على الماء الفاضل عن حاجته هي التي تمنع
التيمم ابتداء اي لا يجوز معها التيمم وتوضأ او نبطل التيمم بهذه القدرة
لو وجدت بعده لان الشارع جعل التراب طهورا الى الغاية وجود الماء
لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء كذا في
النافع قوله وراجي الماء يؤخر الصلوة اي ويستحب لعادم الماء وهو يرجو ان
يجده ان يؤخر الصلوة الى اخر الوقت ليقع الاداء باكمل الطهارتين كالطا
مع في الجماعة فانه يؤخر ليقع الاداء كاملا وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف
في غير رواية الاصول ان التاخير واجب لان غالب الراي كالمتحقق الا ترى
ان الله تعالى سمى غالب الراي علما حيث قال فان علمتموهن مومنات
فلا ترجعوهن الى الكفار وجه ظاهر الرواية ان العجز ثابت حقيقة فلا
يزول بحكمه الا بيقين مثله كذا في الهداية والكفاية قوله
وصح قبل الوقت اي يجوز التيمم قبل الوقت اي يجوز التيمم قبل دخول
وقت الصلوة عندنا وقال الشافعي لا يجوز فان تيمم قبل الوقت
جازت الصلوة في الوقت بذلك التيمم عندنا خلافا له وهذا بناء
على ما عرف في اصول الفقه ان التراب خلف ضروري للماء عنده
وعندنا خلف مطلق وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها
اذا وجد

اذا وجد ماء في انائين احدهما طاهر والاخر نجس يجوز التيمم عندنا خلافا
له وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم الى اخره يؤيد ما قلنا كذا في شرح الوقاية
قوله ولفرضين عطف على قوله وصح لفرضين ايضا اي يجوز ان يصلي بالتيمم
الواحد ما شاء من فرض او نفل عندنا وقال الشافعي تيمم لكل فرض لانه
اباح له النوافل تبعا للفرائض وهذا بناء ايضا على انه خلف ضروري عنده
لان التراب ليس بطهور في نفسه اذ لو كان كذلك لكان طهورا مع وجود الماء
وانما جعل طهورا شرعا للضرورة الحاجة كطهارة المستحاضة فانها جعلت طهارة
مع قيام الحدث وهذا كذلك ثم الحاجة في الفرائض تتعلق بفرض واحد و
لا يتجدد الا بمجيء وقت اخر بخلاف النوافل لان الحاجة اليها دائمة ولنا انه خلف
مطلق عن الماء لرفع الحدث فهو طهور حال عدم الماء لان الله تعالى شرع التيمم
حال عدم الماء حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فيتقدر
ببقائه وليس كالمستحاضة لان الشرع قدر طهارتها بالوقت نصا فيتقدر بقدر
الوقت وههنا قدر بالعدم فلا يجوز التقدير بالاحداث قياسا كذا في الكفاية
والمستصفى قوله وخوف فوت صلوة الجنازة او عيد اي يجوز ان يتيمم
الصحيح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة
ان تفوته الصلوة وكذا لمن حضر العيد فخاف ان اشتغل ان تفوته العيد
وانما قيدنا بان الولي غيره لانه لا يجوز للولي هو الصحيح لان له حق الاعادة
فلا فوات في حقه كذا في الهداية قال العبد الضعيف فينبغي ان يكون الجواب
على التفصيل لانه قد ذكر في الكفاية ان الولي انما يكون له حق الاعادة اذا [illegible]

السلطان ثم الاصل في جنس هذه المسائل ان كل موضع يفوت الاداء لا الى
خلف كما في المسئلتين يجوز التيمم كذا في المستصفى قوله ولو بناء متصل
بقوله او عيد يعني يجوز التيمم للعيد ابتداء وصورة البناء ان يحدث
الامام او المقتدي في صلوة العيد يتيمم ويبني عند ابي حنيفة خلافا
لهما فههنا اربع صور احدها ان يكون الابتداء والبناء بالوضوء
فهو جائز بالاتفاق والثانية ان يكون الابتداء والبناء بالتيمم فهو
جائز بالاتفاق ايضا على الاصح والثالثة ان يكون الابتداء بالتيمم والبنا
بالوضوء فهو غير جائز بالاتفاق على الاصح لان فيه بناء القوي على
الضعيف والرابع ان يكون الابتداء بالوضوء والبناء بالتيمم فهو
محل الخلاف فلهما انه لاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف الفوت
فلا يتحقق العجز وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فربما يعتريه عارض
يفسد عليه صلوته كذا في الهداية قوله لا لفوت جمعة ووقت اي لا يجوز
التيمم لخوف فوت جمعة وصلوة الوقت لما قلنا انهما يفوتان الى
خلف وهو الظهر والقضاء بخلاف الجنازة لان تكرار الصلوة
عليها غير مشروع ولهذا لا يصلى على قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو
اليوم كما وضع وبخلاف العيد لان اداءها منفردا غير مشروع
لان من شروطها الجماعة قوله ولم يعد ان صلى ونسي الماء في رحله
يعني لو صلى المسافر بالتيمم ونسي الماء في رحله ليس عليه اعادة الصلوة
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يعيد لانه وجد الماء فصار

كما اذا

كما اذا كان العلم والعمل هو المراد بالوجود في قوله تعالى فلم تجدوا ماء وفي قوله عليه السلام
ما لم يجد الماء وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال ومسئلة الثوب على الخلاف
ولو كان على اتفاق ففرض التستر لا الى خلف والطهارة الى خلف وهو التيمم
ثم قيل الخلاف فيما وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره وذكره في الوقت
وبعده سواء كذا في الهداية قوله ويطلبه غلوة ان ظن قربه والا لا اي
يطلب الماء قدر غلوة وهو قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ان
ظن ان بقربه ماء لانه واجد الماء نظرا الى الدليل لان غالب الظن
كالمتحقق في حق وجوب العمل ولهذا اوجب العمل باخبار الاحاد
مع انها تفيد الظن وان لم يغلب على ظنه قرب الماء فليس عليه ان
يطلبه لان الغالب عدم الماء في الفلوات ولا دليل على الوجود فلم يكن
واجدا كذا في الهداية قوله ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم وان
لم يعطه الا بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم اي ان كان مع رفيقه
ماء لكنه لا يعطيه مجانا بل يبيعه بثمن مثله يشتريه ويتوضأ به وان
لم يكن له شيء او يبيعه باكثر من ثمن المثل فله ان يتيمم لان الحرج مد
فوع ثم قيل يتحمل الغبن اليسير اذا كان معه زيادة مال لا يحتاج
اليه لاجل الزاد وغيره ولا يتحمل الغبن الفاحش وقدرهما بضعف
الثمن وقال الحسن البصري يشتري الماء بجميع ماله وهذا القول غير ما
خوذ به كذا في الكفاية قوله ولو اكثره مجروحا يتيمم وبعكسه يغسل
ولا يجمع بينهما اي من كان اكثر بدنه مجروحا او جنبا يتيمم

ولا يغسل ما هو صحيح من بدنه لانه للاكثر حكم الكل فصار كان كل بدنه
مجروح ولو كان الاكثر صحيحا يمسح على الجراحة وان كان يضره ترك ولا يجمع بين الغسل و
التيمم عندنا وقال الشافعي يغسل الصحيح ويتيمم للجراحة لانه قادر على غسل
هذه القدر وغسل موضع الجراحة ساقط للضرورة فيتقدر بقدرها ولنا
ان الجمع بين البدل والمبدل منه غير جائز فيعتبر الاكثر كذا في المستصفى ثم المصنف
رح لما بين ما هو الخلف عن كل الوضوء وهو التيمم اراد ان يبين ما هو
الخلف عن بعض الوضوء وهو المسح على الخفين وهذا **باب** المسح اصابة اليد
المبتلة العضو اما بللا باخذه من الاناء او بللا باقيا في يده بعد غسل عضو
من المغسولات ولا يكفي البلل الباقي بعد مسح عضو من الممسوحات كذا في شرح
الوقاية ثم المسح على الخفين ثابت بالسنة المشهورة التي يجوز بها الزيادة
على الكتاب والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره يكون مبتدعا
لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة يكون ماجورا كذا في الهداية ثم النقل
والرد عن النبي عليه السلام من حيث الفعل والقول اما الفعل فقد روى
ابو بكر وعمر والعبادلة الثلاثة والمغيرة بن شعبة وصفوان بن خزيمة و
وسعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله البجلي بن بريدة والبراء بن
عازب وابو بريدة وابو ايوب وحذيفة وعائشة وام سعيد الانصاري
رضي الله عنهم واما القول فمنها ما روي عن علي وصفوان ابن عسال
وخزيمة بن ثابت وعوف بن مالك وعائشة رضي الله عنهم انه قال يمسح
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها وحديث المغيرة بن شعبة
رضي الله

رضي الله عنه كذلك ولكثرة الاخبار فيه قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين الى غير ذلك
من الاخبار كذا في الكفاية **قوله** رح ولو امراة اي يجوز المسح على الخفين للرجل والمرءة
لعموم قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة الحديث ولان هذه تخفيف ورخصة
من الله تعالى لعباده فيستوي فيه الرجل والمرءة لحاجة الكل الى التخفيف **قوله** لا لجنب
اي لا يجوز المسح على الخفين مع الجنابة لانها اوجبت غسل جميع البدن وهو مع الخف
لا يتاتى ذلك وذكر المصنف في المستصفى ان الموضع موضع التيمم النزول لا يحتاج
الى تصوير وقيل صورة مسافر معه ماء توضأ ولبس خفيه ثم اجنب فيتيمم
للجنابة ثم احدث ومعه ماء يكفي للوضوء لا يجوز المسح لان الجنابة سرت
الى القدمين وذكر في البدائع ان جواز المسح لان الجنابة في الحدث الاصغر لدفع الحرج
لانه يتكرر ويغلب وجوده فيلحقه الحرج في نزع الخف والجنابة لا يغلب وجودها
فلا يلحقه الحرج في نزع **قوله** ان لبسهما على وضوء تام وقت الحدث لان الخف
عرف مانعا سراية الحدث لا رافعا للحدث السابق ثم شرط تمام الوضوء وقت الحدث
لا وقت اللبس ليشتمل ما اذا غسل رجليه اولا ولبس خفيه ثم اتم الوضوء بعد اللبس
قبل الحدث فانه يجوز له المسح عندنا لوجود اللبس على طهارة كاملة وقت الحدث
وقال الشافعي لا يجوز المسح لعدم الترتيب **قوله** يوما وليلة للمقيم وللمسافر
ثلاثا نصب يوما وثلاثا على الظرف اي جواز المسح مقدر في حق المقيم بيوم وليلة
وللمسافر بثلاثة ايام ولياليها للحديث الذي رويناه وقال مالك مدة المسح في حق المسافر
غير موقتة بل يمسح كم شاء وقيل يوما هذا قول الحسن البصري واحتج بحديث عمار بن ياسر

انه قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم قلت يومين قال نعم
حتى انتهيت الى سبعة ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك وتأويله عندنا
ان المسح مؤبد غير منسوخ وليس المراد ان لا ينزع الخف في هذه المدة والاخبار المشهورة
لا يترك بهذا الشاذ وقد روي عن صفوان بن عسال المرادي انه قال اتيت النبي صلى
الله عليه وسلم فقال ما جاء بك قلت طلب العلم فقال ان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضى بما يطلب فماذا جئت قال قلت جئت لاسئلك عن المسح على الخفين فقال
للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها كذا في الكفاية قوله من وقت الحدث
اي ابتداء هذه المدة للمقيم والمسافر من وقت الحدث لان الخف مانع
سراية الحدث فيعتبر المدة وقت المنع كذا في الهداية وعند بعض من وقت اللبس
وعند بعض من وقت المسح قوله على ظاهرهما مرة بثلاثة اصابع منصوب بقوله يمسح
اي يمسح على ظاهرهما وقال الشافعي المسح على ظاهر الخفين فرض وعلى باطنه سنة وذكر
في البدائع ان ظاهر مذهب الشافعي انه لو اقتصر على الباطن لا يجوز لكن المستحب عنده
الجمع بين الظاهر والباطن الا اذا كان على باطنه نجاسة ولنا ما روي عن علي رضي الله
عنه انه قال لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني
رأيت رسول الله يمسح على ظاهر خفيه ولان باطن الخف لا يخلو عن لوث
فالمسح عليه يكون تلويثا لليد هذا كلامه وذكر في الكفاية ان صورة المسح
على ظاهر الخفين ان يضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن ويضع
اصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدها الى الساق ويفرج
بين اصابعه وان بدأ من اصل الساق الى رؤوس الاصابع جاز وكذا في
المستصفى

المستصفى ايضا ثم قوله مرة هذا عندنا وعن عطاء انه يمسح ثلثا كالغسل ولنا حديث
المغيرة قال كاني انظر الى اثر المسح على ظاهر خف رسول الله صلى الله عليه وسلم خطوطا
بالاصابع وانما يبقى الخطوط اذا لم يمسح الا مرة واحدة كذا في الكفاية يبدأ
بثلث اصابع اليد لانها اكثر آلة المسح وللاكثر حكم الكل كذا في النافع وقال الكرخي
يعني اصابع الرجل لان المسح يقع عليه وهو اكثر الممسوح كذا في المستصفى
قوله والخرق الكبير يمنع الكبير بالباء الموحدة المنقوطة بواحدة تحتية وبعد الراء
بالثاء المثلثة الفوقية لقوله بعد ذلك ويجمع في خف لا فيهما ثم
هذا عندنا وقال زفر والشافعي لا يجوز المسح بالخرق اما القليل لانه
لما وجب غسل البادي يجب غسل الباقي وقال مالك الخرق لا يمنع
المسح لان الشرع ورد بالمسح على الخفين فما دام اسم الخف باقيا يجوز
المسح عليه ولنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بالمسح مع
المسح مع علمه ان خفافهم لا تخلو عن قليل الخرق فكان هذا منه بيا
نا ان القليل من الخرق لا يمنع المسح كذا في البدائع واما الجواب عن قول
مالك فهو ان الخرق القليل معفو عنه بخلاف القياس دفعا للحرج لان
الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق وتخلو عن الكبير فلا حرج فيه قوله
وهو قدر ثلث اصابع القدم اصغرها اي الخرق المانع ان يكون
قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها لان الاصل في القدم هو الا
صابع كما في الذخيرة والثلاث اكثرها فقام مقام الكل واعتبار الا
صغر للاحتياط ولا اعتبار بدخول الانامل اذا كان لا يقع

عند المشي وقال بعضهم اذا كان يبدو قدر ثلثة انامل من اصابع
الرجل يمنع جواز المسح والصحيح ان يكون قدر ما يبدو ثلاثة اصابع
بكمالها ثم الخرق انما يمنع اذا كان منفرجا يرى ما تحته فان كان الخف
صلبا لا ينفرج لو دخل فيه الاصابع يدخل لا يمنع جواز المسح وان
كان هذا المقدار يبدو عند المشي ولا يبدو عند وضع القدم على
الارض يمنع المسح لان الخف يلبس للمشي كذا في الكفاية والبدائع قوله
ويجمع في خف لا فيهما بخلاف النجاسة والانكشاف اي يعتبر
هذا المقدار الذي يمنع المسح يجمع في خف واحد ولا يجمع في خفين لان
الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر بالاخر بخلاف النجاسة اي
اذا اصاب في خفيه نجاسة متفرقة في مواضع ان جمعت صارت
اكثر من قدر الدرهم فانها يمنع جواز الصلوة لانه حامل للكل
والانكشاف العورة نظير النجاسة فان المرأة اذا صلت وفي ساقيها
خفيها خروق لو جمعت صارت قدر الربع فانها يمنع جواز الصلوة
لان كل المكشوف من بدنها قوله وينقضه ناقض الوضوء اي ينقض
المسح ناقض الوضوء لانه بعض الوضوء وما نقض الكل نقض البعض
بالطريق الاولى قوله ونزع خف اي وينقضه ايضا نزع خف
لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم فاذا زال المانع عمل الحدث
السابق عمله ثم المصنف رحمه الله لطف في العبارة حيث قال
ونزع خف واحد يكفي للانتقاض المسح لتعذر الجمع بين الاصل والخلف

في وظيفة

في وظيفة واحدة قوله ومضي المدة عطف على قوله ونزع خف اي وينقضه
ايضا مضي المدة لحديث صفوان ابن عسال المرادي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يامرنا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام الحديث اوجب كون
الخف مانع الحدث الى الرجل في المدة السابق عمله قوله ان لم يخف ذهاب
رجليه من البرد اي مضي المدة انما ينقض المسح اذا كان لا يخاف ذهاب
رجله من البرد اما اذا كان مسافرا وهو يخاف ذهاب رجله من البرد
لو نزع الخف لا ينزع لان مواضع الضرورة مستثناة عن ادلة الشرع
ثم قيل انه يستوعب الخف بالمسح كالجبيرة كذا ذكره في الايضاح قوله
وبعدهما غسل رجليه فقط اي بعد نزع الخف ومضي المدة لو كان متو
ضيا ليس عليه اعادة بقية الوضوء لكنه يغسل رجليه فقط وهذا عندنا
وقال مالك عليه اعادة الوضوء بناء على فرضية الموالاة عنده وعد
مها عندنا قوله وخروج اكثر القدم نزع لان للاكثر حكم الكل هذا هو المروي
عن ابي حنيفة فانه قال لا ينقض المسح حتى يخرج اكثر القدم وقيل اذا خرج نصف
القدم الى الساق يبطل المسح وقال بعضهم اذا كان بحال لا يمكنه المشي المعتاد
يبطل المسح كذا في الكفاية قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح
ثلاثا عملا باطلاق الحديث ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر اخره كما
في ساير الاحكام المتعلقة بالوقت بخلاف ما اذا استكمل المدة ثم سافر
لان مانعية الخف قد زال والحدث قد سرى الى القدمين قوله ولو
اقام مسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة يعني ان استكمل مدة

الاقامة نزع لان مدة الرخصة السفر لا يبقى بعد نزعه وان لم يستكمل تمامها
لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم كذا في الهداية قوله ومسح على الجرموق
اي ويجوز المسح على الجرموق الموق الذي يلبس فوق الخف فارسي معرب
والجرموق ~~اي يجوز المسح على الجرموق~~ خف كبير واسع يلبس فوق الخف
يجوز المسح عليه عندنا خلافا للشافعي له ان المسح على الخف بدل عن الغسل
فلو جوزنا المسح على الجرموق لجعلنا للبدل بدلا وهذا لا يجوز ولنا ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح
على الجرموقين ولان الجرموق يشارك الخف في قطع السفر فيشاركه في جواز
المسح عليه ولهذا يشاركه في حالة الانفراد كذا في البدائع ثم عندنا اذا
لبسهما على الخفين قبل ان يحدث فان احدث ثم لبس الجرموقين
لا يجوز المسح عليهما سواء مسح على الخفين اولا اما اذا مسح فلان
حكم المسح استقر على الخف فلا يتحول الى غيره واما اذا لم يمسح فلان
ابتداء المسح من حين الحدث وقد انعقد في الخف فلا يتحول الى الجرموق
بعد ذلك كذا في البدائع ايضا قوله والجورب المجلد والمنعل والثخينين
اي ومسح على الجورب المجلد المنعل والثخينين وهذا بلا خلاف بين علمائنا
الثلاثة اما اذا لم يكونا مجلدين ولا منعلين فان كانا رقيقين يشفان
لا يجوز المسح عليهما بالاجماع وان كانا ثخينين لا يجوز عند ابي حنيفة
ويجوز عندهما واختار المصنف في المتن هذا اعتمادا على ما روي عنه
انه رجع الى قولهما حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه

والسلم

وسلم توضأ ومسح على جوربيه ولان الجواز في الخف لمكان الحرج بالنزع وهذا
المعنى موجود في جورب ولابي حنيفة ان جواز المسح بالخف ثبت نصا بخلاف
القياس فكلما كان في معنى الخف في ادمان المشي عليه وامكان قطع السفر
به يلحق به وما لا فلا ومعلوم ان غير المجلد والمنعل لا يشارك الخف في
هذا المعنى فتعذر الالحاق كذا في البدائع قوله لا على عمامة وقلنسوة وبر
قع وقفازين اي لا يجوز المسح على هذه الاعضاء ومسحها فلا يترك الا
بدليل قوي ولم يوجد بخلاف مسح الخف لانه ثبت بالخبر المشهور وبه
يجوز الزيادة على الكتاب قوله والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة ونحو
ذلك كالغسل اي المسح على الجبيرة وخرقة القرحة ونحو ذلك كعصابة بتر
الفصد كغسل ما تحتها الجبيرة هي العيدان التي يجبر بها العظم المكسور
كذا في المضمر والاصل في جواز المسح على هذه الاشياء حديث علي رضي الله عنه
انه قال كسرت احدى زندي فامرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
امسح عليها وهذا وان كان في الجبيرة خاصة لكن عرف الحكم في القروح
بدلالة النص ثم اشار المصنف رحمه الله الى فائدة قوله ان مسح
الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل وهو قوله ولا يتوقت لانه لو كان كغسل
ما تحتها كان من حقه عدم التوقيت في حق المقيم بيوم وليلة وفي حق المسافر
بثلاثة فان الغسل بهذه المثابة قوله ويجمع مع الغسل اي يجمع مسح الجبيرة
مع الغسل فان كان في احدى يديه او رجليه جراحة يغسل الصحيح ويمسح
على المجروح وان استوعبت الجراحة احدى رجليه فلبس عليها الخف

يجوز ان يمسح على المجروحة ويغسل الصحيحة ويتوعب المجروحة بالمسح ولا
يجوز له ان يمسح على الصحيحة لانه يصير جامعا بين الغسل والمسح لان المسح على المجروحة
كالغسل لما تحتها على ما مر وهذا ايضا من فوائد كونه كالغسل قوله
ويجوز وان شدها بلا وضوء لانه لما كان كغسل ما تحتها فمن ضرورته ان
يجوز بدون الوضوء قوله ويمسح على كل العصابة كانت تحتها جراحة او لا لا
ن العصابة لا تعصب على وجه يأتي على موضع الجراحة فحسب ثم اختلف
في مسح الجبيرة هل هو واجب ام لا فقال ابو يوسف ومحمد هو واجب لا
يجوز تركه الا للضرورة وقال ابو حنيفة ليس بفرض ولو تركه من غير عذر
جاز لهما انه معتبر بالمسح على الخف والجامع بينهما الحرج ولان النبي عليه السلام
امر عليا رضي الله عنه بالمسح عليها والامر للوجوب ولابي حنيفة خبر الواحد
لا يثبت به الفرضية ولان ما تحته لو كان باديا لا يجب عليه في المجروح
وحديث علي رضي الله عنه في المكسور فلا يقاس عليه غيره كذا في المستصفى
والمصفى قوله فان سقطت عن برء بطل المسح والا فلا واذا سقطت
الجبيرة عن برء بطل المسح لان العذر قد زال وغسل ما تحتها قد وجب
وان سقطت عن غير برء لا يبطل لان العذر قائم والمسح عليها كالغسل
لما تحتها ما دام العذر باقيا كذا في الهداية قوله ولا يفتقر الى النية في مسح
الخف والراس لانها جزء من الوضوء وهو لا يفتقر الى النية فجزءه
اولى ثم اعلم ان المسح على الجبائر والعصابة انما يجوز اذا كان المسح على نفس
الجراحة مضرا فاما اذا قدر على المسح على قرحته لا يجوز ان يمسح على الجبيرة

ثم المسح هل يكفي مرة واحدة ام لا قيل لا بل يمسح ثلاثا وقيل يكفي مرة واحدة
كذا ذكره المصنف في المصفى والله ولي التوفيق ومنه العون والتيسير ثم المصنف
رحمه الله لما بين حكم الاحداث التي تعم وجودها في الرجال والنساء وبين ما هو
الاصل في طهارتها وهو الوضوء والاغتسال ثم بين ما هو الخلف عنهما وهو
التيمم ثم بين ما هو الخلف عن بعض اعضاء الوضوء وهو المسح اراد ان يبين
الحدث الذي يختص وجوده في النساء وهو الحيض والنفاس وهذا باب الحيض
هو في اللغة عبارة عن خروج الدم يقال حاضت الارنب اذا خرج من قبلها
شيء كالدم وفي الشرع عبارة عما ذكر في الكتاب وهو قوله هو دم ينفضه رحم
امرأة سليمة عن داء وصغر قيد بقوله ينفضه لان مجرد الظهور لا يكفي و
قيد بقوله رحم امرأة ليخرج دم الاستحاضة فانها دم عرق وليس من دم رحم
وقيد بقوله سليمة عن داء ليخرج دم النفاس فان النفاس نوع مرض
الا يرى اذا زنت وحدها الجلد لا يقام عليها الحد حتى تطهر من نفاسها وقيد
بقوله وصغر ليخرج ما تراه الصبية فانها ليست بحيض لان الحيض من علامات
بلوغها قوله واقله ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وما نقص او زاد استحاضة لقوله
عليه السلام اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة وعلى ابي يوسف في التقدير
بيومين والاكثر من الثالث اقامة للاكثر مقام الكل وللشافعي ان اية
الحيض مطلقة عن التقدير فالقليل خارج من الرحم كالكثير الا انه لا يمكن
اعتبار القليل حيضا لان اقبال النساء لا يخلو عن قليل لوان عادة فتقدر

باليوم والليلة لانه اقل مقدار يمكن اعتباره ولنا ما روينا من الحديث
ولان التقدير الشرعي يمنع ان يكون لغير المقدر حكم المقدر ثم هذه الايام
والليالي معتبرة بالساعات حتى لو رات وطلع نصف قرص الشمس
وانقطع في الرابع وقد طلع دون نصفه فليس بحيض قوله وما
سوى البياض الخالص حيض اى ما تراه المراة من الالوان الستة
وهي السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية فكلها
حيض وان كان في بعضها تفصيل وقال ابو يوسف الكدرة لا
تكون حيضا الا ان يعقب الصافي لانه لو كان من الرحم لتا
خر خروج الكدرة عن الصافي لها ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها
جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا حين بعثت النسوة
اليها الكرسف حيث قالت لا حتى ترين القصة البيضاء في
هذا لا يعرف الا سماعا ولان فم الرحم منكوس فتخرج
الكدرة اولا كالجرة اذا ثقب اسفلها واما الخضرة فالصحيح
ان المراة اذا كانت من ذوات الاقراء يكون حيضا ويحمل على
فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة لا يكون
حيضا وعلى هذا يحمل قول ابي نصر بن سلام حين سئل
عن الخضرة فقال لانها اكلت قصيلا كذا في الهداية والكفاية
قوله يمنع صلوة وصوما هذا شروع في بيان احكام الحيض
وهي اثنا عشر حكما اربعة منها تختص بالحيض وهي انقضاء

العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة وثمانية تشترك
بينها الحيض والنفاس وهي ترك الصلوة لا الى قضاء والصوم الى
قضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة الطواف بالبيت وحرمة
قراءة القران وحرمة مس المصحف وحرمة جماعها والثامن وجوب الغسل
عند الانقطاع وسبعة من الثمانية الاخيرة غير وجوب الغسل تثبت
ببروز الدم وذلك بمجاوزته موضع البكارة كذا في الكفاية اما دليل المنع
عن الصلوة فهو ان المحدث والجنب ممنوعان عن الصلوة والحيض
اقوى منهما واما دليل المنع عن الصوم مع انه يجوز اداء الصوم
للجنب فهو ان الحيض والنفاس اغلظ من الجنابة وعرف بالنص غير
معقول المعنى وهو قوله عليه السلام تقعد احديهن شطر عمرها لا
تصوم ولا تصلي وثبت معلولا بدفع الحرج لان مرور الدم يضعفها
مع انهن خلقن ضعيفا في الجبلة فلو كلفن بالصوم لا يقدرن على
القيام به الا بحرج وهذا لا يوجد في الجنابة كذا في الهداية قوله
وتقضيه دونها اى تقضي الحائض والنفساء الصوم دون
الصلوة لما روى ان معاذة سالت عائشة رضي الله عنها ما بال النساء
تقضين الصوم دون الصلوة فقالت كانت احدنا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة
ولان في قضاء الصلوة حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم
كذا في الهداية قوله ودخول المسجد والطواف وقربان ما تحت الازار

وقرائة القران ومنه الابتداء في هذه الجملة عطف على قوله يمنع الصلوة
وصوما اي يمنع صلوة وصوما اي يمنع الحيض والنفاس هذه المذكورة
اما عين القربان فلان الجنابة لما كانت مانعة فالحيض اولى لانه اقوى واما
القربان فلقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم تقييد بقوله ما تحت الا
زار ليخرج قول محمد فانه قال تجتنب الدم لان الاذى فيه ولهما ان قوله تعالى
فاعتزلوا النساء يوجب الاجتناب عن كل بدنها غير ما ان ما فوقها
الازار خص بحديث عائشة رضي الله عنها فانها قالت كانت النبي صلى الله عليه وسلم
يامرني ان اتزر ثم يباشرني فيحرم ما تحت الازار على الحرمة وانما لا تطوف بالبيت لما
المغطاة من المسجد ثم المراد من الغلاف هو الذي لا يدخل في بيع المصحف الا بالشرط واما
الغلاف المشرز فلا يجوز مسه ولكن الا يجوز المس بكمه لانه تبع له كذا في شرح الو
قاية وغيره اما كتب الشرعية فيجوز اخذها بالكم للضرورة ولا باس بدفع
المصحف للصبيان لان في المنع تضييع حفظ القران كذا في الهداية قوله ومنع الحدث
المس اي لا يجوز للمحدث ايضا مس المصحف الا بغلاف منفصل عنه كما وصفنا لقوله عليه
السلام لا يمس القران الا طاهر لكن يجوز للمحدث قراءة القران بخلاف الجنب
وجه الفرق ان الحدث والجنابة حلا في اليد فيستويان في حكم المس والجنابة
حلت الفم دون الحدث فافترقا في حكم القراءة كذا في الهداية قوله ومنعهما
الجنابة والنفاس اي منع القراءة والمس الجنابة والنفاس لقوله تعالى
لا يمسه اي القران الا المطهرون وكما قلنا من المعقول وانما افرد النفاس
بالذكر بعد قوله وقراءة القران ومسه لئلا يتوهم ان ذلك الحكم مختص
بالحيض

بالحيض فان النفاس في معناه الا يرى الى قوله عليه السلام لا يمس القران الا
طاهر والطهارة معتبرة في النساء بدليل حرمة وطيها قوله ويوطاء بلا غسل بتصرم
لاكثره اي يجوز وطيها ان انقطع الدم لعشرة ايام قبل ان تغتسل التصرم القطع
الصرم القطع الصرم القطع قال الله تعالى ليصرمنها مصبحين اي ليقطعن ثمرها قبل
ان يعلم المساكين كذا في الصحاح ثم في العبارة نظر لان حل الوطي بعد تمام العشرة لا يتو
قف على الانقطاع بل يحل الوطي بتمام العشرة سواء انقطع او لا لان ما بعدها استحاضة
لكنه اخرج الكلام مخرج العادة فان تمام العشرة قلما يخلو عن الانقطاع ويحتمل انه انما
ذكره ليرتب عليه قوله ولاقل لا حتى تغتسل فان التصرم في الاقل شرط والدليل
على حل وطيها ان الحيض لا مزيد له على العشرة فيكون زمان الاغتسال من الطهر
فخرج صاحبة العشرة كذا في الهداية قوله ولاقل لا حتى تغتسل او يمضي عليها ادنى وقت
الصلوة اي وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم يجز وطيها حتى تغتسل او يمضي
عليها ادنى وقت الصلوة لان زمان الاغتسال من الحيض في حقها لبقاء مدة
الحيض تقديرا فيشترط الاغتسال لطهارتها في الصلوة لا الوطي ايضا فيجب ان لا
يقربها قبل الاغتسال لانها كالحائض صارت جنبا والحكم فيها هكذا في الكافي لستوفي
ثم قوله ادنى وقت الصلوة وهو ان ينقطع الدم لاقل من عشرة في اخر وقت الظهر مثلا
وبقي من الوقت مقدار ان تقدر على الاغتسال والتحريمة ولم تفعل حل وطيها لان
الطهر صار دينا في ذمتها فطهرت حكما لان الشرع لما طالبها بقضاء الظهر فقد حكم
بطهرها كذا في المفهوم من الهداية قوله والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس
او طهر المتخلل الذي هو اقل من خمسة عشر في رواية ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف وقيل

هو آخر اقوال ابي حنيفة رحمه الله قال صاحب الهداية والاخذ بهذا ايسر واذا نوى بهران
كان اقل من خمسة عشر فهو طهر فاسد فيكون كالدم المتوالي كذا في الهداية ثم اعلم ان الدم قد
يكون درورا متصلا او قد يرى مرة وينقطع اخرى ويسمى الاول استمرارا متصلا والثاني
منفصلا اما الاستمرار المتصل فحكمه ظاهر ان كانت المرأة مبتدأة فالعشرة من
الاول ما دامت حيض وعشرون بعد ذلك طهر هكذا الى ان يفرغ عنها وان كانت صاحبة
عادة فعادتها في الحيض حيضها وعادتها في الطهر طهرها وتكون هي مستحاضة في ايام
طهرها واما الاستمرار المنفصل فهو ان ترى مرة دما ومرة طهرا هكذا فنقول لا
خلاف في ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كانت خمسة عشر يوما فصاعدا يكون
فاصلا بين الدمين الا في النفاس عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية ثم بعد ذلك ان
امكن ان يجعل احد الدمين حيضا يجعل حيضا وان امكن جعل كل واحد منهما
حيضا يجعل كل واحد منهما حيضا وان لا يمكن ان يجعل احدهما حيضا لا يجعل شيء
من ذلك حيضا وكذا الاختلاف بين اصحابنا في ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان
اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا بين الدمين وان كان اكثر بين الدمين لم يختلفوا فيما
بين ذلك وعن ابي حنيفة رحمه الله فيه اربع روايات روى ابو يوسف عنه انه قال
الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يكون طهرا فاسدا ولا يكون
فاصلا بين الدمين بل يكون كله كدم المتوالي ثم يقدر ما ينبغي ان يجعل حيضا يجعل
حيضا والباقي يكون استحاضة وروى محمد عن ابي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة
فالطهر المتخلل بينهما لا يكون فاصلا ويجعل كله متوالي وان لم يكن الدم في طرفي العشرة
كان الطهر فاصلا بين الدمين ثم بعد ذلك ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضا
يجعل

يجعل حيضا وان امكن ان يجعل كل واحد منهما يجعل اسرعهما حيضا وهو اولهما
وان لم يمكن جعل احدهما حيضا لا يجعل شيء من ذلك حيضا وروى عبد الله ابن المبارك
عن ابي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة وكان بحال لو جمعنا الدماء المتفرقة يبلغ
حيضا لا يصير الطهر فاصلا بين الدمين ويكون كله حيضا وان كان بحال لو جمعت
لا يبلغ حيضا يصير فاصلا بين الدمين ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد الدمين
حيضا جعل ذلك حيضا وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا جعل اسرعهما
حيضا وان لم يكن جعل احدهما حيضا لا يكون شيء من ذلك حيض وروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله ان الطهر المتخلل اذا كان اقل من ثلثة ايام كان فاصلا بينهما
ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضا جعل وان امكن ان يجعل كل واحد منهما
حيضا جعل اسرعهما حيضا وان لم يكن ان يجعل شيئا من ذلك حيضا لا يكون
حيضا واختار محمد رحمه الله لنفسه مذهبا فقال الطهر المتخلل بين الدمين
اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يعتبر فاصلا وان كان اكثر بين الدمين يكون بمنزلة
الدم المتوالي واذا كان ثلثة ايام فصاعدا فهو طهر كثير فيعتبر لكن ينظر بعد
ذلك ان كان الطهر مثل الدمين او اقل في العشرة لا يكون فاصلا وان كان
اكثر من الدمين يكون فاصلا ثم ينظر ان امكن ان يجعل احدهما حيضا جعل
وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل اسرعهما وان لم يمكن ان يجعل احد
هما حيضا لا يجعل شيء من ذلك حيضا كذا في البدائع وقد استقصي في البيان
لم يستقص غيره واما في النفاس فقال ابو حنيفة المرأة اذا ولدت ثم طهرت خمسة
وثلاثين ثم رأت خمسة دما فالاربعون كلها نفاس وقالا الطهر خمسة عشر

[illegible]

يوما فاصل لهما ان هذا اقل مدة الطهر تام فلا يكون فاسدا لاطلاق قوله عليه
السلام تعقد الناس ما بينها اربعين يوما الا ان طهر المتخلل بين الطهرين بمنزلة الحيض
المرءة اذا رات يوما دما وثمانية طهرا ثم يوما فكلها حيض كذا في السغناقي قوله
واقل الطهر خمسة عشر يوما لما روي عن ابراهيم النخعي ان اقل الطهر خمسة عشر يوما وهذا
لا يعرف الا توقيفا كذا في الهداية قوله ولا حد لاكثره اي ولا غاية لاكثر الطهر
لانه قد يمتد الى سنة وسنتين فما دامت المرءة ترى الطهر تصوم وتصلي وان
استغرق عمرها كذا في الهداية والكفاية قوله الا عند نصب العادة في زمان
الاستمرار اي الا اذا استمر بها الدم واحتيج الى نصب العادة هذا استثناء من
قوله ولا حد لاكثره صورته مبتدأة رأت عشرة دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم قال
ابو عصمة رحمه الله حيضها عشرة وطهرها ستة كاملة حتى ان عدتها تنقضي
بثلاث سنين وثلاثين يوما وقال اسمه محمد ابن ابراهيم الميداني الامام عن
عدتها تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لجواز ان يكون وقوع الطلاق
عليها في حالة الحيض فيحتاج الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة
وكل حيض عشرة ايام وقيل طهرها اربع اشهر الا ساعة لانها اقل
مدة استبانة الخلق ونقصها ساعة وجه قول الميداني ان اقل المدة التي يتم فيها الحيض
ستة اشهر وهو اقل مدة الحبل فنقصنا منه شيئا وهو الساعة كذا في الكفاية
وشرح الوقاية قوله ودم الاستحاضة كرعاف دائم لا يمنع صوما وصلوة و
وطيا لقوله عليه السلام لتلك المرءة التي توضأي وصلي وان قطر الدم على
الحصير واذا عرف حكم الصوم والوطي بنتيجة الاجماع اذ الاجماع منعقد على

ان دم

ان دم الرحم يمنع الصوم والوطي ودم العرق لا يمنع فلما اجتمع هذا الاصل في الصلوة علم
انه دم عرق لا دم رحم فيثبت الحكمان لا الاخران بنتيجة الاجماع اي بحكم الاجماع اذا
لكمه نتيجة السبب كذا في الهداية وشرح الوقاية قوله ولو زاد الدم على اكثر الحيض
والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة يعني لو كان للمرءة عادة معروفة في الحيض والنفاس
قوله مثلا كانت عادتها في الحيض سبعة وفي النفاس خمسة وعشرين فتجاوز الدم
عادتها ينظر ان طهرت في الحيض لعشرة وفي النفاس لاربعين فيهما ونعمت فانها
ودم في الحيض عن عشرة وفي النفاس عن اكثره فالزائد على العادة الاولى استحاضة والتي
اسالها في شرح الوقاية والدليل عليه قوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها اي
ايامها المعهودة كذا في الهداية والكفاية هكذا حكم المعتادة ثم شرع في بيان حال
المبتدأة فحيضها عشرة ونفاسها اربعون اي ان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة
فحيضها عشرة ايام من كل شهر والباقي استحاضة معناه عشرة ايام من اول ما
سواء كان ذلك في عشرة الاول او الثاني او الثالث كذا في الينابيع والدليل عليه
لما استمر الدم ثلثة ايام عرفنا انه حيض ولما جاوز العشرة وقع الشك في الزائد
على الثلاثة انها حيض ام استحاضة فلا يخرج عنه بالشك كذا في الكفاية قوله ولو
ضاه النسخة ومن به سلس البول او استطلاق بطن او انفلات ريح او رعاف
دائم او جرح لا يرقا يتوضأ لوقت كل فرض ويصلون به فرضا ونفلا اي يتوضأ
اصحاب هذه الاعذار لوقت كل فرض عندنا ثم يصلون بذلك الوضوء ما
شاء من الفرائض والنوافل وقال الشافعي يتوضؤن لكل مكتوبة ويصلون
المكتوبة والنوافل في وقتها تبعا وقال مالك يتوضؤن لكل نفل وعن مالك انهم

فهي مبتدئة

يتوضؤن لان ما بينا فرض الوضوء بما روينا فلا فايدة في اشتغال بهما قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة ولان اعتبار الطهارة مع المنافي لحاجة الاداء فلا تبقى بعد الفراغ
منها ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة وما رواه محمول على ما رويناه لان
اللام تستعار للوقت يقال اتيك لصلوة الظهر اي وقتها ولان الوقت
اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه كذا في الهداية قوله ويبطل بخروجه
فقط اي يبطل وضوءهم بخروج الوقت فقط عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وعند ابي يوسف رح يبطل بالدخول ايضا وعند زفر بالدخول فقط
اي بدخول وقت اخر وفايدة الاختلاف تظهر فيمن توضأ قبل الزوال
ثم زالت الشمس فعند ابي حنيفة لا ينتقض وضوءهم وعند ابي يوسف وزفر
ينتقض لدخول وقت آخر وينتقض عند ابي يوسف ايضا لوجود الخروج اما
الدليل فلزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت فلا
يعتبر ولابي يوسف ان الحاجة مقصودة على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده
ولهما انه لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت
وخروج الوقت دليل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده ثم المراد بالوقت
وقت المفروضة حتى لو توضأ المعذور لصلوة العيد له ان يصلي الظهر به عندهما
وهو الصحيح لانها بمنزلة صلوة الضحى ولو توضأ مرة للظهر في وقته واخرى فيه
للعصر فعندهما ليس له ان يصلي العصر به لانتقاضه بخروج وقت المفروضة
كذا في الهداية ثم عدم الانتقاض بالحدث الذي ابتلي به فلو وجد غير ما ابتلي
به ينتقض بالاتفاق قوله وهذا اذا لم يمض عليه وقت فرض الا وذلك الحدث

وجد فيه

وجد فيه اي هذا الذي ذكرنا انه يتوضأ لوقت كل صلوة ثم يبطل وضوءه بخروج
الوقت اذا كان لا يمضي عليه وقت صلوة الا والحدث الذي ابتلي به وجد في
ذلك الوقت ولا يخلو وقت فرض كامل عن ذلك الحدث ان الضرورة لم
تتحقق كذا في الهداية ثم قبل هذا حد صاحب العذر في البقاء واما شرط
في بقاء هذا الاسم اما شرط ثبوت هذا الاسم له اي ابتداء كونه صاحب عذر
هو ان استمر الدم او غيرها من اول الوقت الى آخره ولا ينقطع مقدار ما يتو
ضأ ويصلي اعتبارا بالسقوط فانه لا يسقط عنه هذا الحكم الا بهذا كذا
في الكفاية قوله والنفاس دم يعقب الولد النفاس مصدر من نفست
المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء على وزن حمراء او بضم
النون على وزن حبلى وكل هذا من النفس وهو دم وانما سمي الدم بذلك
لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقوله والنفاس دم يعقب
الولد سمي بالمصدر كذا في الكفاية والمصفى وانما سمي بذلك لانه ماخوذ من تنفس الرحم
بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم كذا في الهداية قوله ودم الحامل
استحاضة اي الدم الذي تراه الحامل قبل الولادة او في حالة الولادة قبل خروج الولد
استحاضة وقال الشافعي هو حيض اعتبارا بالنفاس لانها لو ولدت ولدين
في بطن واحد فما خرج بعد الولد الاول يكون نفاسا عند ابي حنيفة وابي يوسف
كما سيجيء فكذا هذا ولنا ان فم الرحم منسد بالولد بخلاف النفاس فانه بعد
انفتاحه بالولد لا يجب ولهذا كان ما تراه المرأة بعد خروج بعض
الولد نفاسا فيما روي عن ابي حنيفة ومحمد كذا في الكفاية ثم قوله ودم الحامل

وانما لم يقبل ودم الحامل لتوضح انه صفة المرأة والمطابقة بين الصفة والموصوف
لازمة في التذكير والتانيث لان الفرق بناء التانيث بين المذكر والمؤنث
انما يجب فيما يشترك فيه المذكر والمؤنث ولا في هذا الاشتراك اصلا وعلى
هذا الحايض والطالق والمرضع ونحو ذلك هكذا صحح الشيخ الامام ابو حفص
النسفي رح في التيسير قوله والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد اي سقط اذا
ظهر شيء من خلقه كاصبع مثلا فهو ولد اي حكمه حكم الولد التام حتى انها
به نفساء وتنقضي به العدة ويقع به الطلاق المعلق بالولادة وان لم يظهر
شيء من خلقه فلا نفاس لها ولكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان
يتقدمه طهر تام يجعل حيضا والا فهو استحاضة كذا في الكفاية قوله ولا حد
لاقله واكثره اربعون يوما والزائد استحاضة اي اقل النفاس لا حد له في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف ان اقله مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة
بخمسة وعشرين يوما قال الشيخ الامام انفق اصحابنا على ان اقل النفاس
ما يوجد فانها كما ولدت اذا رات الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها
تصوم وتصلي وما رات النفاس بلا خلاف اما الخلاف فيما بينهم اذا
اوجب اعتباره في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق
فولدت ثم قالت انقضت عدتي بالحيض اي مقدار يعتبر لاقل النفاس
مع ثلاث حيض فعند ابي حنيفة بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف
باحد عشر وعند محمد ساعة واما في حق الصلاة والصوم فاقله ما
يوجد كذا في الكفاية والبدايع ثم قوله واكثره اربعون يوما والزائد استحاضة

هذا

هذا عندنا وقال مالك والشافعي اكثره ستون يوما ولا حجة لهما سوى ما روي
عن الشعبي انه قال اكثره ستون يوما ولا حجة في قوله ولنا ما روي عن عائشة وام سلمة
وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال اكثر النفاس اربعون
يوما كذا في البدايع قوله ونفاس التوامين من الاول وقد كتبت وتمت
هذه المسئلة في الابتداء في بيت وهي هذه نفاس التوامين من القدم وقيل
والله اعلم اي نفاس امراة ولدت ولدين في بطن واحد يكون مما يخرج عقيب
الولد الاول وان كان بين الولدين اربعون يوما فبعدما وضعت الولد
الثاني تغتسل وتصلي هو الصحيح لان مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت
ثم هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر نفاسها ما تريه عقيب
الولد الثاني لانها حامل بعد ويكون المرئي بعده استحاضة كما مر ولهذا تنقضي
العدة بالثاني بالاجماع لهما ان فم الرحم قد انفتح بخروج الولد الاول الرحمي فكان
نفاسا بخلاف العدة لانها تنقضي بوضع الحمل في حق الحامل بالنص والحمل
اسم لكليهما ثم المصنف رحمه الله لما بين انواع الاحداث وطهارتها اراد ان
يبين الانجاس وتطهيرها وهذا باب الانجاس قيل الخبث يطلق على
الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما قوله يطهر البدن والثوب بالماء اي
يجوز تطهير البدن والثوب من النجاسة الحقيقية بالماء وانما قيد بالنجاسة
الحقيقية لان الحكمية مع احكامها والمياه مع انواعها قد تقدم ذكرها ولقوله
بعد ذلك وبمايع مزيل فان المايع المزيل لا يطهر الحكمي سوى نبيذ التمر عند
ابي حنيفة وانما يطهر البدن والثوب بالماء لقوله تعالى وثيابك فطهر

وجه التمسك به ان الله تعالى امر بالتطهير وبين آلته بقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا ثم
النص وان ورد في الثوب مع امكان الانفكاك عنه علم حكم البدن والمكان بطريق
الدلالة على ان الانفكاك عنهما غير ممكن قوله وبمائع مزيل كالخل وماء الورد
لا الدهن عطف على قوله بالماء اي يطهر ايضا بالمائع المزيل كالخل وماء الورد
مما اذا عصر انعصر وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر
والشافعي لا يجوز الا بالماء لانه يتنجس باول الملاقات والنجس لا يفيد الطهارة
الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة ولهما ان المائع قالع والمطهرية بعلة
القلع والازالة والنجاسة للمجاورة فاذا انتهت اجزاء النجس يبقي طاهر كذا في الهداية
ثم قيل يجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل عند محمد رح وكذا قيل في دم غسل في
البول ان نجاسة الدم تزول وتخلف نجاسة البول حتى لو كان بول ما يؤكل لحمه
يرخص ما لم يفحش ولو حلف ما فيه دم لم يحنث كذا في الكفاية ثم لا فرق في هذا
بين الثوب والبدن وعن ابي يوسف انه فرق بينهما فلم يجوز في البدن بغير الماء
لان ما كان من البدن تطهير الحدث وقولنا مما اذا عصر انعصر احتراز عن مثل الدهن
واللبن لان ما فيه من الدسومة لا ينعصر عن الثوب قوله والخف بالدلك
بنجس ذي جرم اي ويطهر الخف بالدلك من نجس ذي جرم كالروث والعذرة
اذا جفت على الخف وقال محمد وهو القياس لا يجوز الا في المني خاصة لان البدل
خلل في الخف لا يزيله الجفاف والدلك الا ان المني عرف بالنص على خلاف القياس
على ما سيجيء ان شاء الله ولهما ما روى ابو سعيد الخدري رض ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصلي فخلع نعليه فخلع القوم نعالهم فقال لهم بعد الصلوة ما لكم
خالعون

خالعون نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا فقال اخبرني جبرئيل ان فيهما
قذرا اذا اتى احدكم باب المسجد فليقلب نعليه فان رأى فيهما قذرا فليمسحهما
بالارض فان قيل هذا الحديث منسوخ فان النبي عليه السلام لم يستقبل الصلوة
قلنا ان عدم جواز الصلوة مع النجاسة نزل حينئذ ويحتمل انه كان اقل من درهم
هكذا ذكره في الكفاية قوله والا يغسل اي وان لم يكن ذات جرم ولم تجف
لا يجوز فيهما الا الغسل بالمائع لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره وعن ابي يوسف
انه اذا مسحه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة تطهر لعموم البلوى واطلاق ما
يروى قال صاحب الهداية رح وعليه مشايخنا قوله ومني يابس بالفرك
والا يغسل اي ويطهر الثوب والبدن من مني يابس يكون عليهما بالفرك وان لم
يكن يابسا يغسل لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها فاغسليه ان كان
رطبا وافركيه ان كان يابسا هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يطهر
لانه دم الا انه نضيج فهو كسائر انواع الدم وقد نقل عن شمس الائمة السرخسي انه
مسئلة المني مشكلة لان الفحل يمذي ثم يمني فالمني لا يطهر بالفرك الا ان يقال
انه مغلوب فيجعل تبعا كذا في الكفاية قال العبد الضعيف لم يجز ان يقال
المني الذي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة بفركها كان موصوفا
بهذه الصفة فلا يترك القياس به اصلا قوله وبنحو السيف بالمسح وذكر
في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل كذا في الهداية والكفاية قوله والارض
باليبس وذهاب الاثر للصلوة لا للتيمم اي وتطهر الارض اذا اصابتها
النجاسة باليبس وذهاب الاثر وهذا عندنا وقال زفر والشافعي

لا نطهر لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله عليه السلام
زكوة الارض يبسها وعدم جواز التيمم لان طهارة الصعيد شرط ثبت
بالكتاب فلا يتادى بما يثبت بالحديث وقيل في الفرق بينهما ان التيمم
يفتقر الى طهارة الصعيد وطهوريته والصلوة تفتقر الى الطهارة فحسب
وبالحديث ثبت طهارته لا طهوريته كذا في الهداية والكفاية قوله عفي
قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم والخمر وخرء الدجاج وبول ما لا
يوكل والروث والخثي اي عفي قدر الدرهم وهو كعرض الكف من نجس مغلظ
كهذه الاشياء والمراد بالدرهم عند بعضهم الدرهم الشهليلي وعند بعضهم الدرهم
السواد الذي قانية والاول قدر ما يستقر فيه الماء من الكف الكبير فان درهم
عن رؤس اساء الحرب وعند بعضهم هو الدرهم الكبير المثقال ثم المعتبر بسط
الدرهم ام وزنه فقال الفقيه ابو جعفر النجاسة التي لها جرم يعتبر فيها الوزن
والتي لا جرم لها يعتبر فيها المساحة كذا في النافع وهذا عندنا وقال
زفر والشافعي قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص الموجب للتطهير
لم يفصل ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه سئل عن قليل النجاسة
في الثوب فقال ان كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلوة وظفره
كعرض كف احدنا ولان القليل لا يمكن التحرز عنه فان الذباب يقع
على النجاسة ثم يقعد على ثياب المصلي فجعل عفوا وقدرنا بقدر الدرهم اخذ
عن موضع الاستنجاء فان الصلوة جائزة بدون الاستنجاء بالماء مع عدم
زوال النجاسة بالاحجار فانه لو قعد في الماء القليل يفسده فعلمنا ان مقدار

المقعد

٣٩

المقعد معفو وهو قدر الدرهم ثم التغليظ والتخفيف بتعارض النصين وعدمه
عند ابي حنيفة رح وبالاختلاف وعدمه عندهما فهذه الاشياء التي عدها
في المتن مغلظة اتفاقا لعدم التعارض عنده وعدم الاختلاف عندهما الا في
الروث والخثي لوجود الاختلاف لان في نجاستهما خلاف لمالك وزفر قوله
وما دون ربع الثوب من نجس مخفف كبول ما يوكل فانه مخفف اما عند
ابي حنيفة فلتعارض النصين في حله وحرمته فان قوله عليه السلام استنز
هوا من البول يعارض قوله للعرنيين اشربوا ابوالها واما عندهما فلاختلاف
وكذا بول الفرس لان لحمه ماكول عنده واما ذكره للتنزه له اما خرء طيور لا
يوكل فعنده مخففة وعندهما مغلظة لهما انها تخالط النجاسات ولا ضرورة
فيها لعدم مخالطتها الناس له انها تذرق من الهوى اما التحامي متعذر فتخففت
للضرورة ثم المراد بالربع ربع ادنى ثوب يجوز فيها الصلوة وقيل ربع المو
ضع الذي اصابته كذا في الهداية قوله ودم السمك عطف على قوله قدر الدرهم
اي وعفي دم السمك وعن ابي يوسف انه نجاسة مخففة لوجود صورة الدم ولهما
انه ليس بدم حقيقة الا ترى ان السمك يحل بغير ذكوة مع ان الذكوة ~~مع انه~~
شرعت لاراقة الدم المسفوح وكذا يبيض في الشمس ومن طبع الدم
انه يسود بالشمس قوله ولعاب البغل والحمار عطف على قوله ودم السمك
اي وعفي لعاب البغل والحمار لانه مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر كما لا يطهر
به النجاسة الحكمية وهي الحدث والجنابة كذا في الهداية والكفاية وقوله
وبول انتضح كرؤس الابر عطف على قوله ولعاب البغل والحمار اي وان

انتضح عليه البول مثل رؤس الابر غير معتبر في النجاسة حتى لا يجب غسله لانه
لا يستطاع الامتناع منه وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال
انا نرجوا عفو الله اوسع من ذلك وعن ابي يوسف اذا انتضح من البول شيء
يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسل حتى صلى معه اعاد الصلوة ثم ان هذا الثوب لو
وقع في الماء القليل لا ينجس عند البعض لان اعتباره كان لدفع الحرج كذا في الكفاية قوله
والنجس المرئي يطهر بزوال عينه الا ما يشق يعني ان النجاسة على ضربين مرئية وغير مرئية
فما كانت مرئية فطهارتها زوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول
بزوالها الا ان يبقى من اثره ما يشق زواله لان الحرج موضوع وهذا يشير الى
ان الغسل لا يشترط بعد زوال العين وان زالت بالغسل مرة واحدة وعن الفقيه
ابو جعفر انه يغسل بعد زوال العين مرتين لانها التحقت بالنجاسة الغير المرئية التي
غسلت مرة وقال غيره بل يطهر بزوال العين ولو كان بمرة واحدة كما ذكر ثم قيل
تفسير المشقة ان يحتاج الى شيء اخر سوى الماء مثل الصابون والاشنان كذا
في الكفاية قوله وغيره بالغسل ثلثا والعصر كل مرة اي والنجاسة التي ليست
لها عين مرئية فطهارتها ان يغسلها ثلاث مرات لان التكرار لا بد منه للاستخراج
وانما قدر بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده ويتايد ذلك بحديث المستيقظ
من نومه لانه عليه السلام امر بالغسل ثلثا في النجاسة الموهومة ففي المحققة اولى
ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لان العصر هو المستخرج وعن محمد انه اذا
غسل ثلثا وعصر في المرة الثالثة يطهر كذا في الهداية والكفاية قوله وبتثليث
الجفاف فيما لا ينعصر اي النجاسة اذا اصابت شيئا لا ينعصر بالعصر كالحصير

ونحو

٤٠

ونحوه وعلم انه لم تشرب فيه بل بقيا ظاهرة طهر بازالة العين او بالغسل ثلث مرات من
غير عصر واما اذا علم انه تشرب فيه فقد قال ابو يوسف ينقع في الماء والنجس واللحم
اذا طبخ بماء نجس فعند ابي يوسف يموه بالسكين ويطبخ اللحم بالماء الطاهر ثلث
مرات ويجفف في كل مرة وعند محمد لا يطهر ابدا لمحمد ان النجاسة اذا دخلت
في الباطن يتعذر استخراجها الا بالعصر والعصر متعذر وابو يوسف يقول ان
التجفيف قائم مقام العصر للاستخراج دفعا للحرج قال محمد قياس وما قاله
ابو يوسف اوسع كذا في الايضاح قوله وسن الاستنجاء بنحو حجر منق اي الاستنجاء سنة
لان النبي عليه السلام واظب عليه والانقا فرض نجى ينجى اذا احدث ويقال
استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن ثم الاستنجاء بالاحجار سنة مؤكدة
عندنا حتى لو تركه اجزته الصلوة وقال الشافعي هو فريضة وهذه المسئلة فرع لمسئلة
الاخرى وهي ان النجاسة اذا كانت قدر الدرهم لا يفترض ازالتها لجواز الصلوة
عندنا وعنده يفترض وعندنا الا على ما مر ويجوز غير الحجر وما يقوم مقامه يمسحه حتى
ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود كذا في الهداية والكفاية
قوله وما سن فيه عدد اي ليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي لا بد من
الثلث لقوله عليه السلام وليستنج بثلثة احجار ولنا قوله عليه السلام من استجمر
فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج والايتار يقع على الواحد والا
ستجمار استعمال الجمار وهي الصغار من الاحجار وما رواه الشافعي متروك الظاهر
فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع كذا في الهداية والكفاية قوله وغسله
احب اي غسل موضع الاستنجاء بالماء افضل لانه قوله تعالى فيه رجال يحبون

ان يتطهروا انزلت في قوم كانوا يتبعون الاحجار الماء ثم هو ادب وقيل هو
سنة في زماننا ويستعمل الماء الى ان يقع في قلبه انه قد طهر في غير الموسوس
بالمرة وفي الموسوس يقدر بالثلث او بالسبع قطعا للوسوسة كذا في الهداية
قوله ويجب ان جاوز النجاسة المخرج اى ويجب الغسل بالماء اذا تعدت
النجاسة مخرجها لان المسح غير مزيل للنجاسة الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء
على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره **قوله** ويعتبر القدر المانع
وراء موضع الاستنجاء يعني اذا تعدت النجاسة مخرجها نظر فان كان ما وراء
موضع الاستنجاء قدر الدرهم عفي وان كان اكثر منع جواز الصلوة وهذا
عندهما وقال محمد يعتبر القدر المانع مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع
فان في سائر المواضع لا يعفى القليل بل يعتبر الكل اكثر من قدر الدرهم لهما
ان هذا موضع محكوم بطهارته شرعا حتى لو صلى بدون الغسل مع استعمال
الاحجار يجوز بلا كراهية بالاجماع فصار كالطاهر بخلاف سائر المواضع
كذا في الكفاية **قوله** لا بعظم وروث وطعام ويمين اى لا يجوز الاستنجاء
بهذه الاشياء اما العظم فلان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء به وعلل بانه زاد الجن
واما الروث فلقوله عليه السلام هذا رجس ونكس وهما بمعنى واحد لان الروث
علف دواب الجن واما الطعام فلانه اضاعة واسراف وهما مذمومان واما
اليمين فلقوله عليه السلام اليمين للفم واليسار للمقعد هذا قسمة توجب قطع
الشركة ولو ارتكب النهي واستنجى بهذه الاشياء جاز لحصول المقصود وهو الانقاء
فان قيل الروث نجس فلم يجوز ازالة النجس بالماء النجس ولا يحتملها نجاسة الآخر
ثم المصنف

ثم المصنف رحمه الله لما بين الطهارة وهي مفتاح الصلوة ومعلوم ان المفتاح ليس
مقصودا بنفسه اراد ان يشرع فيما هو المقصود من المفتاح وهو الصلوة و
هذا **كتاب الصلوة** فالصلوة في اللغة اسم الدعاء والثناء والقراءة والرحمة
قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع لهم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي قيل هي
الثناء وقال ولا تجهر بصلوتك اى قراءتك وقال اولئك عليهم صلوات من ربهم
اى رحمة والصلوة الشرعية سميت بها لما في قيامها من القراءة وفي قعودها
من الثناء والدعاء ولما عليها من الرحمة وقيل سميت بها من قولهم صليت العود بالنار
النار قال الشاعر فلا تعجل بامرك واستدمه فما صلى عصاك كمستديم والمصلي
بالصلوة يلين ويخشع لرب العالمين وقيل هي من الصلوين وهو مغرز الذنب من الفرس
والمصلي يحرك بالركوع والسجود فيرفع الصلوين فيها تمييزا للعالمين وقيل هي من
قولهم فرس مصل اذا تلا السابق سميت بها لانها في الذكر ثانية الايمان فانها ذكرت
بعد الايمان بالغيب في اول سورة البقرة كذا في المختصر الشيبي ثم فرضيتها ثبتت
بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذا بما لا يخفى واذا ثبتت فرضيتها يحتاج الى
سبب وجوبها وتفسيرها وركنها وشرطها وحكمها اذ الشيء لا يجب الا بسبب ولا
يعرف الا ببيان حقيقته ولا يوجد الا بركنه وعند شرطه ولا يفعل الا لحكمه فسبب
وجوبها الوقت لانها تضاف اليه يقال صلوة الظهر وهي تدل على السببية وتتكرر
بتكرره والسبب الجزء المتصل بالاداء وهو سبب نفس الوجوب اذ السبب
وجوب الاداء الخطاب وتفسيرها لغة ما مر واما شرطها فسيجيء في بيان
شرائط الاداء واما حكمها وسقوط الواجب عن ذمته في الدنيا والثواب في الآخرة

اى لينته بالنار

لان الحكم الشيء ما يفعل لاجله كذا في الكفاية ثم قوله كتاب الصلوة هذا على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه اي كتاب اوقات الصلوة **قوله** ووقت الفجر من الصبح الصادق
الى طلوع الشمس اي اول وقت الفجر هو الصبح الصادق وهو المعترض في الافق لا المستطيل
الذي يبدو في الافق طولا ليس يصح لا يحرم الاكل والشرب والجماع في الصوم لقوله عليه السلام
لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل انما الفجر هو المستطير اي المنتشر واخر وقتها قبل
طلوع الشمس وانما قدم وقت الفجر لعدم الاختلاف في اوله واخره والاصل فيه حديث
امامة جبرئيل عليه السلام فانه ام النبي عليهما السلام في الفجر اليوم الاول حين طلع الفجر الثاني
وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال في اخر الحديث ما بين هذين
الوقتين وقت لك ولامتك كذا في الهداية فان قيل هذا يقتضي ان لا يكون الا
ول والاخر وقتا قلنا الصلوة في اول الوقت واخره وجد البيان عنه فعلا فاحتيج
الى بيان ما بين الاول والاخر فبين بالقول وكذا في الكفاية **قوله** والظهر من
الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفيء اي اول وقت الظهر اذا زالت الشمس لامامة
جبرائيل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس واخر وقتها عند ابي حنيفة
رح اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا اذا صار ظل كل شيء مثله وهو
رواية عنه وهو قول زفر والشافعي لهم امامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول
في هذا الوقت ولابي حنيفة قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من
فيح جهنم واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت وفيء الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء
وقت الزوال والفيء هو الرجوع اي رجوع الظل من جانب المغرب الى جانب المشرق كذا
في الهداية والمستصفى **قوله** والعصر منه الى الغروب ٢ الشفق وهو البياض اي اول المغرب

والمغرب منه الى

من الغروب

ام النبي عليه السلام

من الغروب بلا خلاف واخر وقتها عند غروب الشفق وقال الشافعي وقت
المغرب مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في اليو
مين في وقت واحد ولنا قوله عليه السلام اول وقت المغرب اذا غربت الشمس
واخره حين تغيب الشفق وما رواه كان للتحرز عن الكراهية ثم الشفق هو البياض الذي
في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة رح وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة
وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام الشفق هو الحمرة وله قوله عليه السلام اخر
وقت المغرب اذا اسود الافق وما رواه موقوف على ابن عمر رضي الله عنهما
كذا في الهداية **قوله** والعشاء والوتر منه اي اوله وقت العشاء والوتر من
غروب الشفق الى الصبح الصادق لقوله عليه السلام واخر وقت العشاء حين
تطلع الفجر وهو حجة على الشافعي في تقديره بذهاب ثلث الليل ووقته بعد العشاء
لقوله عليه السلام فصلوها بعد العشاء الى طلوع الفجر ولا يقدم على العشاء للترتيب
اي لا يقدم الوتر على العشاء للترتيب اعلم ان وقت الوتر وقت العشاء عند ابي حنيفة
وعندهما وقته بعد العشاء وهذا بناء على الاختلاف في صفته فعنده انه
واجب والوقت متى جمع بين صلوتين واجبتين وهو وقتهما فان له
تقديم احدهما كصلوة الوقت والفائتة وصلوتي الجمع بعرفة والمزدلفة
وعندهما سنة شرعت بعد العشاء فيدخل وقته بعد العشاء كركعتي الظهر
وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى العشاء بغير وضوء ثم صلى الوتر بوضوء ثم تذكر بعد ما صلاهما
ولا يعيد الوتر عنده خلافا لهما وفيما اذا تذكر وتر في صلوة الفجر عند سعة الوقت فيفسد
فجره عنده خلافا لهما ثم قوله ولا يقدم على العشاء للترتيب جواب سوال يرد على قول

ابي حنيفة وهو انه لو كان وقتهما واحدا لجاز اداء الوتر قبل العشاء فاجاب عنه بقو
له كذا في الكفاية قوله ومن لم يجد وقتهما لم يجبا يعني لو كان قوم بموضع يطلع الفجر قبل
خروج وقت المغرب لا يجب عليهم العشاء لعدم سبب الوجوب وهو الوقت تبيصو
هذا في اهل بلاد الشمال الذين قصدهم ذو القرنين لاجل ما الحين توقع في الظلمة
والله اعلم بحقيقة الاسرار قوله وندب تاخير الفجر اي يستحب الاسفار بالفجر
اي اداؤها اذا اسفر الصبح اي اضاء لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم
الاجر قوله وظهر الصيف اي ويستحب تاخير ظهر الصيف لما روى انس
رض عن النبي عليه السلام اذا كان يبكر بالظهر في الشتاء ويبرد بها في الصيف وقال
الشافعي يستحب التعجيل في كل الصلوة لانه مسارعة في اداء العبادات وهو مندوب اليه
عليه السلام قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم ولنا ما روينا ولان المسارعة
الى المغفرة انما تكون في المسارعة الى ما هو افضل عند الله والتاخير افضل لان فيه
تكثير الجماعة كذا في الهداية والكفاية قوله والعصر ما لم يتغير اي وندب ايضا
تاخير العصر ما لم يتغير قرص الشمس في الشتاء والصيف لما فيه تكثير النوافل لكراهتها
بعده وتغير القرص ان تصير بحال لا تحار فيه الاعين وبعضهم اعتبر تغير الضوء الذي
تقع على الجدار والاول هو الصحيح لكن التاخير اليه مكروه كذا في الهداية والكفاية
قوله والعشاء الى ثلث الليل اي وندب ايضا تاخير العشاء الى ثلث الليل فان
قيل ينبغي ان يكون سنة كالسواك فان عبارة الحديثين على نسق واحد قلنا
ثبت سنة السواك بمواظبة النبي عليه السلام ولولاها لقلنا باستحبابه ايضا ولا
مواظبة ههنا ولانه قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم والامر للوجوب وقد امتنع الوجوب لمعارض
المشقة

المشقة فيكون سنة واما ههنا قال اخرت وفعله مطلقا يدل على الاستحباب لا
على الوجوب كذا في الكفاية قوله والوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه فقوله وظهر الصيف
والعصر والعشاء والوتر كلها بالجر عطف على قوله تاخير الفجر اي يستحب ايضا تاخير الوتر
الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه ومن لم يثق صلى الوتر قبل النوم لقوله عليه السلام
من خاف ان لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم اخر الليل فليوتر اخر
الليل كذا في الهداية قوله وتعجيل ظهر الشتاء اي يستحب تعجيل ظهر الشتاء لحديث انس
رض وقد ذكرناه قوله والمغرب اي يستحب تعجيل المغرب لقوله عليه السلام لا تزال امتي
بخير ما لم يؤخروا المغرب الى اشتباك النجوم كذا في النافع قوله وما فيه عين يوم غيم
اي يستحب تعجيل كل صلوة فيها عين كالعصر والعشاء يوم غيم اي غيم فالميم تبدل من
النون كالميم في عنبر والقمبر في قنبر لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار
المطر وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه كذا في الهداية قوله
ويؤخر غيره فيه اي يؤخر غير ما فيه العين في يوم الغيم اما الفجر فللتحرز عن تقليل الجماعة
واما في الظهر فلان لا يقع قبل الزوال واما في المغرب فلئلا يقع قبل الغروب قوله
ومنع عن الصلوة وسجدة التلاوة وصلوة الجنازة في هذه الاوقات الثلثة لحديث
عقبة قال ثلث اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها
قوله عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف
للغروب حتى تغرب والمراد بقوله ان نقبر موتانا صلوة الجنازة لان الدفن غير مكروه
واختلف في قدر الارتفاع والمذكور في الاصل قدر رمح او رمحين ثم الكراهة عندنا
وقال الشافعي لا يكره قضاء الفوائت في هذه الاوقات لقوله عليه السلام من نام عن صلوة

او نسيهما فليصليهما اذا ذكرهما فان ذلك وقتهما وكذا النوافل عنده لكن في هذه الساعات
لقوله عليه السلام يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى في اية
ساعة شاء وروى ابو ذر النهي مقرونا بقوله الا بمكة قلنا هذه الزيادة شاذة لا
يجوز الزيادة بها على الحديث المشهور والجواب عن حديث بني عبد مناف قلنا النهي
نهي عن الصلوة في هذه الاوقات لا بنو عبد مناف وعن ابي يوسف اباحة النفل
يوم الجمعة وقت الاستواء والحجة عليه ما روينا ايضا ثم سجدة التلاوة في معنى
الصلوة ولذلك نهي عنها ايضا كذا في الكفاية والمراد بالنهي المذكور عن صلوة الجنازة
التلاوة الكراهة حتى لو صليها او سجدها اجزته لانها وجبت ناقصة بالشروع
في الوقت المكروه فاديت كذلك كذا في الهداية اما قضاء الفوائت فلانها
شرعت كاملة ولا يتادى بالنقصان قوله الا عصر يومه استثناء من قوله
منع اي يجوز عصر يومه عند الغروب لان العلة في عدم جواز باقي الفرائض
انها وجبت كاملة فلا يتادى ناقصة في الوقت المكروه اما عصر يومه فوجب
ناقصا لان السبب هو الجزء القائم من الوقت الذي يلي الشروع كذا في الهداية
قوله وعن التنفل بعد صلوة الفجر والعصر عطف على قوله منع اي ومنع ايضا عن
التنفل بعد صلوة الفجر والعصر لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك
كذا في الهداية لا عن قضاء فرض فائتة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة لان كراهة
النفل كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به اذ فرض التقدير وفي حق المتنفل
نذرا فمنفعته لم يظهر في حق الفرائض وفي حق ما وجب لعينه كسجدة التلاوة وصلوة
الجنازة وظهر في حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفي حق
ركعتي

ركعتي الطواف وفي حق النفل الذي شرع فيه ثم افسده لان الوجوب لغيره وهو
ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان كذا في الهداية قوله وبعد طلوع الفجر باكثر
من سنة الفجر اي ومنع من التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر لان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يزد عليهما مع حرصه على الصلوة كذا في الهداية قوله وقبل المغرب اي و
منع عن التنفل قبل المغرب ايضا لان فيه تاخير المغرب وهو مكروه لما روينا
قوله ووقت الخطبة اي ومنع عن التنفل وقت الخطبة ايضا يعني اذا خرج
الامام يوم الجمعة الى ان يفرغ من الخطبة لان فيه اشتغال عن استماع الخطبة وفيه
ترك الامر قوله وعن الجمع بين صلوتين في وقت بعذر اي ومنع ايضا عن الجمع
بين صلوتين في وقت بعذر السفر والمطر وقال الشافعي رح يجوز لما روي انه
عليه السلام جمع بين الظهر والعصر ولنا قوله عليه السلام من جمع بين صلوتين في وقت فقد اتى
بابا من الكبائر وتاويله ما روي انه جمع فعلا لا وقتا بان اخر الظهر الى اخر وقته
وادى العصر في اول وقته كذا في السغناقي بالايضاح ثم المصنف رح لما
بين الاوقات وهو للخواص بدخول وقت الصلوة اراد ان يبين ما هو اعلام
العوام والخواص وهو الاذان وقال باب الاذان هو في اللغة مطلق الاعلام قال
الله تعالى واذان من الله ورسوله الآية وفي الشرع عبارة عن اعلام الغائبين
بدخول وقت الصلوة والاقامة اعلام الحاضرين بالشروع في الصلوة وثبوت
الاذان بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة
الآية والنداء ليس الا هو الاذان والسنة ما روي انه عليه السلام شاور
اصحابه في امر لا علامة فاشار بعضهم
الى الناقوس والنفخ في القرن وايقاد النار ثم لم يرضوا بشيء منها لما فيها من التشبه بالنصارى

واليهودي والمجوسي وتفرقوا ولم يتفق رأيهم على شيء فرأى تلك الليلة في المنام
رجل من الصحابة أن ملكا نزل من السماء فقام مستقبل القبلة فقال الله أكبر الله أكبر
الخ فلما أصبح قص على رسول الله عليه السلام تلك الرؤيا فاستحسنه وأمر بلالا أن ينادي
بذلك وعليه الإجماع قوله سن للفرائض أي الأذان سنة للصلوة والجمعة وإنما
قال للفرائض ليشمل الجمعة ثم هو من سنن الهدى حتى ذكر محمد رح أن أهل مصر
أو قرية لو اتفقوا على ترك الأذان يقاتلهم الإمام كذا في الجامع الصغير وعن أبي يوسف
خلافه ليتضح الفرق بين الواجبات والسنن والواجبات فإن القتال واجب في ترك
الواجبات ولو وجب لترك الأذان لم يبق الفرق بين السنن والواجبات ومحمد
يقول الأذان وإن كان من السنن إلا أنها من أعلام الدين والإصرار على تركها
استخفاف بالدين كذا في الهداية قوله بلا ترجيع ولكن صورة الترجيع أن يقول كلمة
من الشهادتين أربع مرات مرتين على سبيل الجهر ومرتين على سبيل الإخفاء وقال الشافعي
رح فيه الترجيع لحديث أبي محذورة أن النبي عليه السلام أمره بالترجيع ولنا أنه لا ترجيع
في المشاهير وما رواه كان تعليما فظنه ترجيعا كذا في الهداية واللحن التغني الكلام
لتحسين الصوت قوله ويزيد بعد فلاح أذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين
لما روي أن بلالا رض أتى النبي صلى الله عليه وسلم نائما فقال الصلوة خير من النوم فقال ما
أحسن هذا اجعله في أذانك وخص الفجر بذلك لأنه وقت نوم وغفلة كذا في الهداية
وإنما يقول مرتين لأن كلمات الأذان كلها مكررة ويقول السامع صدقت و
بالحق نطقت قوله والإقامة مثله ويزاد بعد فلاحها قد قامت الصلوة مرتين
هكذا نقل الملك النازل من السماء وهو المشهور وقال الشافعي رح الإقامة
فرادى

فرادى إلا قوله قد قامت الصلوة لقوله عليه السلام الأذان مثنى والإقامة فرادى ولنا
الأحاديث المشهورة وتأويل ما روي الجمع بين الكلمتين في الإقامة دون الأذان قوله
ويترسل فيه ويحدر فيها أي يترسل في الأذان وهو أن يفصل بين كلمات الأذان
من غير تغني ولا تطريب من قولهم ترسل في القراءة أي تمهل ويحدر في الإقامة الحدر الوصل
والسرعة والدليل قوله عليه السلام إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحدر وهذا بيان
الاستحباب كذا في الهداية قوله ويستقبل القبلة لما روينا أن النازل من السماء أذن مستقبل
القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية
قوله ولا يتكلم فيهما أي يتكلم فيهما أي لا يتكلم في الأذان والإقامة لأن التكلم فيهما يخل
بهما بالمقصود وهو الإعلام فلا يذكر معه كالخطبة فلا يجوز في خلاله الاشتغال
بالتكلم ثم هذا في حق المؤذن وحكمه في حق السامعين والأولى أن يكون في حق الكل فإن
من سمع الأذان لا يجوز له التكلم غير أن يقول ما يقوله المؤذن فإذا بلغ إلى قوله
حي على الصلوة يقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وإذا بلغ إلى قوله حي على الفلاح
يقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يجوز ما سوى ذلك من الكلام قوله
ويلتفت يمينا وشمالا بالصلوة والفلاح لأنه خطاب القوم فيواجههم لأنه
للمواجهة أبلغ في الإبلاغ قوله ويستدير في صومعته وأما من غير حاجة لا
كذا في الهداية قوله ويجعل إصبعيه في أذنيه أي الأفضل للمؤذن أن يجعل
إصبعيه في أذنيه لأن النبي عليه السلام أمر بلالا رض بذلك ولأنه أبلغ في الإ
علام وإن لم يفعل فلا بأس به لأنها ليست بسنة أصلية كذا في الهداية قوله
ويثوب التثويب هو العود إلى الإعلام بعد الإعلام ومنه الثيب لأن مصيبها

عائد اليهما ومنه التثويب لانه معلوم عملا معهود اليه كذا في الكفاية ثم هذا التثويب
في صلوة الفجر خاصة عندهما لانه وقت نوم وغفلة وقال ابو يوسف لا بأس بالتثويب
للامير وهو ان يعود المؤذن للامير والقاضي وسائر المشتغلين بامور العامة الصلوة
يرحمك الله لما روي ان عمر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت رح لاعلام اوقات الصلوة
وحضور الجماعة ولهما ما روي ان عمر رضي الله عنه لما جاء لقيه مؤذن مكة فآذنه
بالصلوة فانتهره وقال الم يكن في اذانك ما يكفينا كذا في المضمرات واستحسن المتأخرون
التثويب في سائر الصلوة لزيادة غفلة الناس واليه اشار المصنف بقوله ويثوب
من غير فصل بين الفجر وغيرها قوله ويجلس بينهما الا في المغرب هذا عند ابي حنيفة
فقالا يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة لانه لا بد من الفصل اذ الوصل مكروه ولا يقع
بالسكت لوجودها في كلمات الاذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ولابي حنيفة
ان التأخير في المغرب مكروه لما روينا فيكتفي بادنى الفصل احترازا عن التأخير وقال
الشافعي يفصل بركعتين كما في سائر الصلوة قال العبد الضعيف هذا مشكل على من
كان عنده وقت المغرب مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات وفي رواية خمس ركعات فا
كيف يصلي ركعتين في وقت المغرب مع الاذان قبل الوقت غير مشروع الا في الفجر
عند ابي يوسف رحمهما الله على ما يجيء ان شاء الله تعالى قوله ويؤذن للفائتة ويقيم لانه عليه السلام
قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وقال الشافعي رح يكتفي بالاقامة والحجة
عليه ما روينا ليلة التعريس ما روى ابو قتادة رح كنا مع رسول الله عليه السلام في غزوة
فرسنا فما استيقظنا حتى حر الشمس فارتحلنا حتى ارتفعت ثم نزلنا فامر رسول الله عليه السلام
بلالا فاذن فصلينا ركعتين ثم اقام فصلينا الغداة التعريس نزول المسافر اخر الليل
كذا في الكفاية

46

كذا في الكفاية والهداية قوله وكذا لاولى الفوائت وخير فيه للباقي اي وكذا يؤذن ويقيم للاولى
اذا فاتته صلوة وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة اما الاولى
فلحديث ليلة التعريس اما التخيير للباقي فلانه لو اذن واقام حصل القضاء على حسب الاداء
وهو المطلوب وان اقتصر على الاقامة جاز ايضا لان الاذان للاستحضار وهم حضور كذا
في الهداية قوله ولا يؤذن قبل وقت وانما لم يقل قبل الوقت لان النكرة للعموم اوله
فيكون معناه قبل وقت من اوقات وقال ابو يوسف والشافعي يجوز في الفجر في النصف
الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين ولنا ان الاذان للاعلام وقبل الوقت يقع تجهيلا
لا اعلاما وقال عليه السلام لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يده عرضا كذا في العناية
قوله ويعاد فيه اي لو اذن قبل الوقت يعاد في الوقت لانه لم يحصل اعلام لما قلنا
قوله وكره اذان الجنب واقامته لان للاذان شبها بالصلوة فيشترط الطهارة عن
اغلظ الحدثين ثم هل يعاد ففيه روايتان والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة
لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في الجمعة وتكرار الاقامة غير مشروع قوله
واقامة المحدث اي وكره اقامة المحدث لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة لكن لو اذن
جاز لانه ليس بصلوة فكان الوضوء فيه استحبابا كما في قراءة القرآن كذا في الهداية قوله
واذان المرأة والفاسق والقاعد والسكران اي وكره اذان المرأة معناه يستحب ان
يعاد ليقع على وجه المسنون كذا في الهداية ولانها لو رفعت صوتها باشرت منكرا وان
خفضت لم يحصل الاعلام واما الفاسق فانما يكره اذانه لان الاذان لشعائر الا
سلام فيكره ان يتولاه الفاسق كالامامة والقضاء واما اذان القاعد فلانه خلاف
المشروع فان النازل من السماء اذن قائما واما السكران فلعدم الاعتماد على اذانه فكل ذلك

يكن ويستحب الاعادة كذا في الهداية قوله لا اذان العبد وولد الزنا والاعرابي اي لا
يكره اذان هؤلاء لحصول المقصود وهو الاعلام لكن غيرهم اولى لقلة رغبتهم لان العبد
وولد الزنا ليس من يعلمهما والاعراب لغلبة الجهل فيهم على ما يجي في فصل امامتهم ان
شاء الله قوله وكره تركهما للمسافر اي كره ترك الاذان والاقامة للمسافر لقوله
عليه السلام لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما ولانه يكون تاركا للصلاة بالجماعة
حقيقة وتشبها لترك الصلاة بالجماعة مكروه وكذا ترك التشبه كذا في الكفاية قوله
لا للمصلي في بيته في المصر اي لا يكره ترك الاذان والاقامة للمصلي في بيته في المصر لقول
ابن مسعود اذان الحي يكفينا لكن ينبغي ان يصلي باذان واقامة ليكون على هيئة الجماعة قيل
هذا اذا كان وحده اما اذا كانوا جماعة فعن ابي يوسف انهم لو تركوا ذلك اساؤا
كذا في الهداية والكفاية قوله وندبا لهما لا للنساء اي ندب الاذان والاقامة للمسافر
وللمصلي في بيته ليكون اداء على هيئة الجماعة ولا يندب للنساء سواء صلين وحدهن
او جماعة لان الاذان والاقامة سنة الجماعة ولا جماعة في حقهن ولان رفع الصوت
حرام في حقهن وخفض الصوت فيهما يخل بالمقصود وهو الاعلام ثم المصنف لما بين
الاوقات التي هي اسباب لوجوب الصلاة والاذان الذي هو اعلام بدخول الاوقات
شرع في بيان شروط التي بها يصح الشروع في الصلاة وهذا باب الشروط قوله وهو
العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها ثم قيل الشرط ما يتوقف عليه ذلك الشيء
ولم يكن من اجزاء ذلك الشيء ولا يكون الشروط بدون العلامة ولا يكون بدونه كذا في
المستصفى قوله هي طهارة بدنه من حدث وخبث وقد عرفت ان الحدث يطلق
على الحكمي والخبث على الحقيقي قوله وثوبه ومكانه اي طهارة ثوبه ومكانه وجملة البحث ان
من الشروط

٤٧

من الشروط ان يطهر المصلي بدنه من الاحداث قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقال
اذا قمتم الى الصلاة الآية ويطهر ايضا ثوبه قوله ومكانه من الاخباث قال الله تعالى وثيابك فطهر
بعبارة هذا النص وجوب التطهير في ثوب والدلالة وجوب التطهير المكان اذ الانفكاك
من الثوب ممكن ومن المكان غير ممكن فلما علم وجوب الطهارة في الثوب الذي يمكن الانفكاك
عنه علم وجوب الطهارة في المكان الذي لا يمكن الانفكاك عنه بالطريق الاولى ولقوله
عليه السلام لا صلاة الا بطهور وكذا يقتضي المعقول لان الصلاة خدمة الرب وتعظيمه
وعلم ان القيام بين يدي الله تعالى ببدن طاهر وثوب طاهر على مكان يكون ابلغ
في التعظيم واكمل في الخدمة وكذلك الحدث في الجنابة وان لم يكن نجاسة مرئية فهو
نجاسة حكمية كذا في البدايع قوله وستر عورته عطف على قوله هي طهارة بدنه اي من
شرائط ستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم
عند كل صلاة لان اخذ الزينة لا يمكن فيكون المراد محلها وهذا من قبيل اطلاق اسم المحل
للحال على المحل واريد بالمسجد الصلاة وهذا من باب اطلاق اسم المحل على الحال كذا في الكافي
فان قيل الآية نزلت في الطواف عاريا فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا
حتى روي ان امرأة كانت تطوف بالبيت عريانة وعلى عورتها الغليظة خرقة
وهي تقول اليوم يبدو بعضه او كله وما بدا منه فلا احله فنزلت الآية في
المسلمين عما هم عليه قلنا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قوله وهي ما تحت سرته الى
تحت ركبتيه اي عورة الرجل ما بين سرته الى تحت ركبتيه وقال الشافعي رح السرة عورة
العورة ما بين السرة الى الركبة ولا خلاف في الحاق الحد بالمحدود كالمرفق في باب الوضوء
ولنا ان النبي عليه السلام كان يقبل سرة الحسن رح ولا يظن انه مس العورة كذا في المستصفى

ويروى هذا الحديث ما دون سرته حتى يجاوز ركبتيه وبهذا تبين ان السرة ليست من العورة كذا
في الهداية اما الركبة فهي عورة عندنا وقال الشافعي رح انها ليست بعورة لان كلمة الى للحكم
فصار كالليل في باب الصوم ولنا حديث عمرو بن شعيب قال النبي عليه السلام ... ركبتك فانها من العورة
كذا في المستصفى قوله وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها لقوله عليه السلام المرأة
عورة مستورة وهذا خبر بمعنى الامر اي يجب سترها لانا نشاهدها غير مستورة وقد عصم
الشارع عن الكذب والخلف فيجعل اخبارها بمعنى اخر لئلا يتمكن الخلف في كلامه كذا في المستصفى
استثناء العضوين للابتلاء بابدائهما كذا في الهداية وفيه اشارة الى ان ظهر الكف عورة وقال ابو الليث
والاصح انها ليست بعورة وكذا القدم لان المرأة محتاجة الى كشف قدميها عند مشيها كما يحتاج
الى ابداء وجهها ويدها عند المعاملة واذا اخرجت الوجه واليد عن ان يكون عورة الحاجة
ح الى الوجه والكف فكونه مشتهى فوق القدم فلان يخرج القدم اولى كذا في الكفاية قوله وكشف
ربع ساقيها يمنع اي اذا صلت المرأة وربع ساقيها مكشوف تعيد الصلوة عند ابي حنيفة
وان كان اقل من ذلك لا تعيد وقال ابو يوسف اذا كان اقل من النصف لا تعيد لان
الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه وفي النصف عنه روايتان وجه الرواية
التي لا فرق ان النصف لم يدخل في هذا الحد وهو كون ما يقابله اقل منه وجه الرواية
الاخرى ان خرج عن حد القلة فيمنع احتياطا ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في مسح
الرأس والحلق والاحرام ومن راى وجه غيره يخبر عن رؤيته وان لم ير الا احد جوانبه
الاربعة قوله وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة لان كل واحد عضو على
حدة فالذكر بانفراده عضو وكذا الانثيان هذا هو الصحيح دون الضم وذكر الكرخي المعتبر
في العورة الغليظة قدر الدرهم اعتبارا بالنجاسة الغليظة فان المعتبر فيها قدر الدرهم

والمعتبر

٤٨

والمعتبر في النجاسة الخفيفة الربع فيكون الاعتبار في العورة الخفيفة كذلك قلنا قصد به
التغليظ في العورة الغليظة لكن هذا في الحقيقة تخفيف لا تغليظ فانك اعتبرت في الدبر
قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز الصلوة وان كان كله مكشوفا
وهذا تناقض ثم المراد من الشعر هو النازل من الراس فانه عضو على حدة فان قيل لم سقط غسله
في الجنابة قلنا مكان الحرج ولا حرج في باب الستر كذا في الصدرية قوله والامة كالرجل وظهرها
وبطنها اي كلها عورة من الرجل فهو عورة من الامة ظهرها وبطنها وما سوى ذلك
من بدنها ليس بعورة كالعضدين والساقين والراس والعنق لقول عمر رض الق الخمار
يا دفار اتتشبهين بالحرائر ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها
بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج كذا في الهداية قوله ولو وجد ثوبا ربعه طاهر
وصلى عاريا لم يجز لان ربع الشيء يقوم مقام كله معناه اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة
ولم يجد فان ربع ثوب طاهر لم يجز صلوته عريانا قوله وخير ان طهر اقل من ربعه وان
كان الطاهر اقل من ربع الثوب فالمصلي بالخيار بين ان يصلي فيه بالركوع والسجود وبين ان
يصلي عاريا موميا وقال محمد وهو احد قولي الشافعي لا يجوز له الا ان يصلي فيه لان في الصلوة
فيه ترك فرض واحد وهو طهارة الثوب وفي الصلوة عريانا ترك الفروض من ستر العورة
والقيام والركوع والسجود ولهما ان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار
ويستويان في حق المقدار فان الربع من الانكشاف مانع وكذا من النجاسة فيستويان في
حق الصلوة وقيل ان قول محمد حسن كذا في الكفاية والهداية قوله ولو عدم ثوبا صلى قاعدا
موميا بركوع وسجود اي ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا يومي بالركوع والسجود
لما روى انس ان اصحاب رسول عليه السلام ركبوا في السفينة فانكسرت بهم السفينة

فخرجوا من البحر اثناءه فصلوا قعودا بايماء وهذا قول ابي يوسف عنهم ولعله وعن ابراهيم خلافه
فحل محل الاجماع كذا في الكفاية قوله وهو افضل من القيام بركوع وسجود اي وان صلى قائما
بركوع وسجود جاز لانه في القعود ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء هذه الاركان فيميل
ايهما شاء لكن الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس ولانه لا خلف له والا
يماء خلف عن الاركان كذا في الهداية قوله والنية بلا فاصل عطف على قوله وبتقديم اي ومن
الشروط نية الصلوة بلا فاصل بينها وبين التحريمة فقوله بلا فاصل اي لا يفصل بينهما بين
التحريمة بعمل ليس من جنس الصلوة والدليل على كون النية شرطا قوله عليه السلام الاعمال
بالنيات اي ثواب الاعمال او صحة الاعمال فالمقصود بالعبادات المحضة الثواب فاذا
خلت عنه لا تقع عبادة ولان الابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين العبادة والعادة
لا يقع التمييز الا بالنية ثم التقدم على التكبير كالقايم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل
لا يليق بالصلوة ولا معتبر بالمتاخرة عنه من النية لان ما مضى لا يكون عبادة لعدم النية
فان قيل لم جوزت النية المتاخرة في الصوم حتى جاز نية قبل الزوال قلنا للضرورة لان وقت
الشروع في الصوم وقت نوم وغفلة لانه وقت النوم فلو شرطت النية وقت الشروع وهو الفجر
الصبح الصادق تعسر الامر على الناس وما جعل علينا في الدين من حرج كذا فهم من الهداية والكفاية
ثم تفسير النية هي الارادة قوله وشرط ان يعلم بقلبه اي صلوة يصليها اي هذا القدر شرط و
قبل اداءها لو سئل لامكنه ان يجيب على البديهة من غير تامل لكن الاصح ان لا يكون
هذا القدر بعينه لان النية غير العلم بها الا ترى ان كل من علم الكفر لا يكفر ولو نوى الكفر
يكفر والمسافر اذا علم الاقامة لا يصير مقيما ولو نوى صار مقيما كذا في الكفاية قوله ويكفيه
مطلق النية للتنفل والسنة والتراويح لان الكل تطوع وليس بصلوة التطوع صفة زائدة

على اصل

49

على اصل الصلوة فيحتاج الى تعيينها فكان الشرط فيها النية ليصح لله تعالى فيكفي مطلق النية
كذا في البدائع وقال بعضهم ينبغي ان ينوي في السنن متابعة النبي عليه السلام
كذا في الكفاية قوله وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا اي لا يكفي للفرض
مطلق نية الصلوة لان للفرضية صفة زائدة على اصل الصلوة فلا بد ان ينويها
فينوي فرض الوقت او ظهر الوقت لان غيرها من الصلوة المفروضة مشروعة
في الوقت فلا بد من التعيين وقال بعضهم يكفيه نية الظهر والعصر لان ظهر الوقت وعصر
الوقت هو المشروع الاصلي وغيره عارض فعند الاطلاق ينصرف الى ما هو الاصل
اسم الدراهم ينصرف الى نقد البلد والاول احوط كذا في البدائع قوله والمقتدي
ينوي المتابعة ايضا اي وان كان المصلي مقتديا فانه يحتاج الى النية ويحتاج
الى نية الاقتداء بالامام لانه ربما يلحقه الضرر بالاقتداء فيفسد صلوته
بفساد صلوة الامام فيشترط نية الاقتداء حتى يكون لزوم الضرر مضافا
الى التزامه ثم تفسير نية الاقتداء بالامام هو ان ينوي فرض الوقت والاقتداء
بالامام فيه كذا في البدائع قوله وللجنازة ينوي الصلوة لله والدعاء للميت
لانها صلوة من وجه ودعاء من وجه فينوي الصلوة لله وينوي الدعاء للميت
قوله واستقبال القبلة عطف على قوله والنية بلا فاصل اي ومن الشروط استقبال القبلة
في حالة الاختيار لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره قوله فللمكي فرضه اصابة عينها ولغيره
اصابة جهتها لان التكليف بحسب الوسع فالمكي في وسعه اصابة عين الكعبة وغير المكي
ليس وسعه الا اصابة الجهة قوله والخائف يصلي الى اي جهة قدر لتحقق العذر
كما في حالة الاشتباه قوله ومن اشتبهت عليه القبلة تحرى اي اجتهد لان الصحابة

تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم النبي عليه السلام ولان العمل بالظاهر واجب عند انعدام
دليل فوقه وقيل ان قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ايه قبلته نزلت في الصلوة حال
الاشتباه كذا في التيسير قوله وان اخطا لم يعد اي فان علم انه اخطا بعد ما صلى لا يعيدها
وقال الشافعي يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطاء ونحن نقول ليس في وسعه الا
التوجه الى جهة التحري والتكليف بحسب الوسع كذا في الهداية قوله وان علم في الصلوة
استدار الى القبلة لان اهل قبا لما سمعوا بتحول القبلة الى الكعبة استداروا كهيئتهم واستحسنه
النبي عليه السلام ولان جهة التحري انما كان قبلته لمكان العجز وقد زال قوله
ولو تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم بان ام بهم امام قوما في ليلة مظلمة فتحرى القبلة
وصلى الى المشرق مثلا وتحرى من خلفه فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلف الامام
ولا يعلمون ما صنع الامام اجزاهم قيد بقوله وجهلوا حال امامهم لان من علم
حال امامه وكان خالفه في الجهة فسدت صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء وكذا لو
كان متقدما عليه لتركه فرض المقام ثم الدليل على الجواز ان القبلة في حالة الاشتباه
انما هي جهة التحري فبهذا يصلي كل واحد منهم الى القبلة فان قيل فما تقولون
بالمخالفة التي بين الامام والمقتدي قلنا هذه المخالفة غير مانعة جواز الاقتداء كما
في جوف الكعبة كذا فهم من الهداية ثم المصنف لما بين شرط التي تسبق اراد ان
يبين صفة الصلوة وهي **باب** الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة
والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة بالموصوف
فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم به صفته لا وصفه
فقوله صفة الصلوة من قبيل اضافة الجزء لان كل صفة من هذه الصفات جزء الصلوة اذ

هذه

هذه الاوصاف اوصاف اشترط عندنا ما لها تمام الصلوة كذا في الكفاية قوله فرضها التحريمة اي فرض
نفس الصلوة ستة احدها التحريمة والتحريم التي جعل الشيء حراما والهاء لتحقيق الاسمية واختصت التكبيرة
الاولى بهذا الاسم لانه يحرم الاشياء المباحة قبل الشروع والدليل على فرضيتها قوله تعالى
وربك فكبر والمراد تكبيرة الاولى الافتتاح كذا في الهداية والكفاية ثم اعلم ان التحريمة شرط عند
اكثر العلماء وبهذا الاعتبار يكون الفرائض سبعة لكنها لما اتصلت بالاركان اخذت حكمها فعدت
منها كذا ذكر المصنف في المستصفى قوله والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي خاشعين
قوله والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله والركوع والسجود لقوله تعالى
واركعوا واسجدوا واما تفسيرهما فالركوع في اللغة هو التطاطؤ من الانحناء وقال الشاعر اخبر
اخبار القرون التي مضت ادب كاني كلما قمت راكع وفي الشرع هو ركن في الصلوة بين
القيام والسجود وفي اللغة التطاطؤ من الاعضاء والانقياد قال الشاعر هل رايتم مخشرين بجارعهم
لا قوه واذا بالفضل وسجدوا وقال ابو عمرو يقال اسجد اذا طاطا راسه قال الشاعر فضول
ازمتها اسجدت سجود النصارى لاربابها وقال اخر وكلتاهما خرت واسجد راسها كما سجدت
نصرانية لم تحنف ويقال سجدت النخلة اذا مالت اغصانها ومالت الى الارض وفي الشرع عبارة
عن ركن مخصوص للصلوة بوضع الجبهة على الارض تعظيما لله تعالى كذا في التيسير قوله والقعود
الاخير قدر التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود رض حين علمه التشهد اذا قلت هذا او
فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرء او لم يقرء لان هذا يخالف الاجماع اذ لم
يقل احد بفرضية قراءة التشهد فان قيل كيف يثبت الفرضية بخبر الواحد قلنا هذا الخبر
وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة فكان ثبوته للفرضية بالكتاب لا بالخبر
كما في قدر مسح الراس كذا في الكفاية قوله والخروج بصنعه اي من فرائض الصلوة خروج المصلي

من الصلوة بصنعه وهذا عند ابي حنيفة وعندهما ليس بفرض لهما ما روينا لحديث ابن مسعود
ولابي حنيفة ان الخروج احد حدي الصلوة قال عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فيكون
فرضا في الحد الآخر وهو التكبير كذا في السغناقي قوله وواجبها قراءة الفاتحة وضم سورة اي
في الاوليين لان النبي عليه السلام واظب على ذلك والمواظبة من غير تركه مرة دليل الوجوب
لانه لو لم يكن واجبا لتركه مرة لبيان انه ليس بواجب كذا في النافع والمستصفى ثم هذا عندنا
وقال الشافعي قراءة الفاتحة فرض بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال مالك ضم سورة
ايضا فرض بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبه كذا في الهداية قوله
وتعيين القراءة في الاوليين عطف على قوله قراءة الفاتحة اي وتعيين القراءة في الاوليين واجب
ايضا بناء على ان اصل الصلوة ركعتين زيدت في الحضر وقررت عليه في السفر والمواظبة النبي
عليه السلام على تعيين القراءة في الاوليين ولم يرو احد عنه خلافه قوله ورعاية الترتيب في فعل
مكرر عطف على قوله وتعيين القراءة في الاوليين اي من واجبات الصلوة مراعاة الترتيب فيما
شرع مكررا وهو السجدة لمواظبة النبي عليه السلام على رعاية الترتيب فيه وقيام الدليل على
عدم فرضيته كذا في البدائع قوله وتعديل الاركان عطف على قوله ورعاية الترتيب اي من
جملة الواجبات تعديل الاركان وهو الطمانينة والقرار في الركوع والسجود وهذا عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف الطمانينة مقدار تسبيحة واحدة فرض وهو قول الشا
فعي حتى لو تركه جازت صلوته عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي لا تجوز
احتجا بحديث الاعرابي الذي دخل المسجد فاخف الصلوة فقال له النبي عليه السلام قم فصل
فانك لم تصل هكذا الى ثلث مرات ولابي حنيفة ومحمد في الفرضية ان المامور هو الركوع والسجود
وهما

وهو اسمان لفعلين مخصوصين فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض بيانا مجملا لكونه
بينا بل يكون زيادة على الكتاب بخبر الواحد لكنه يصلح الحاق الفرع بالاصل ليكون واجبا
ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب كذا في اصول فخر الاسلام وكذا ذكره المصنف
في المنار قوله والقعود الاول عطف على قوله وتعديل الاركان اي من الواجبات القعود
الاول للفصل بين الشفعين حتى لو تركها عامدا كان مسيئا ولو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو
ولان النبي عليه السلام واظب عليها في جميع عمره وذا يدل على الوجوب اذا قام
دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا لما روي ان النبي عليه السلام قام الى الثالثة فسبح به
فلم يرجع فلو كان فرضا لرجع وبعض المشايخ يطلقون عليه لفظ السنة اما لان وجوبها
بالسنة او لان السنة المؤكدة في معنى الواجب كذا في البدائع قوله والتشهد عطف على قوله
والقعود اي من الواجبات قراءة التشهد في القعدة الاخيرة وعند الشافعي فرضيته
لان النبي عليه السلام واظب عليه في جميع عمره وذا دليل الفرضية وعن عبد الله ابن مسعود
انه قال كنا نقول قبل ان يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبرئيل وميكائيل
فالتفت الينا رسول الله فقال قولوا التحيات لله امر بالتشهد بقوله قولوا فيقتضي
على فرضيته بقوله قبل ان يفرض التشهد ولنا قول النبي عليه السلام لابن مسعود اذا رفعت
راسك من اخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلوتك اثبت تمام الصلوة
عند مجرد القعدة ولو كان التشهد فرضا لما ثبت التمام بدونه والامر في الحديث للوجوب
دون الفرضية لانه خبر واحد وقوله قبل ان يفرض اي قبل ان يقدر على هذا النحو
المعروف اذ الفرض في اللغة التقدير كذا في البدائع قوله ولفظ السلام عطف على قوله
والتشهد اي من الواجبات اصابة لفظ السلام وهذا عندنا وبعض المشايخ من اطلق

عليه اسم السنة وهذا لا ينافي الوجوب لما عرف وعند مالك والشافعي فرض حتى لو تركه
لا يفسد صلوته عندهما لهما قوله عليه السلام وتحليلها التسليم يكون تحلل فيه لان التحليل بالتسليم
على التعيين فلا يتحلل بدونه ولنا ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لابن مسعود اذا
قلت هذا او فعلت فقد قضيت ما عليك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان
تقعد فاقعد وجه الاستدلال انه خطب قاضيا ما عليه عند هذا القول او الفعل
وما للعموم فيما لا يعلم فيقتضي ان يكون قاضيا جميع ما عليه ولو كان التسليم فرضا عليه كذا في
البدائع ثم قال بعد ذلك اما الحديث فليس فيه نفي التحلل بغير التسليم الا انه خص التسليم بكونه
واجبا **قوله** وقنوت الوتر عطف على قوله ولفظ السلام اي من جملة الواجبات قنوت
الوتر وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في اصل الوتر
فان الوتر عنده واجب عملا وعندهما سنة مؤكدة وسيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وتكبيرات
العيدين عطف على قوله وقنوت الوتر اي من الواجبات تكبيرات العيدين كذا فهم من البدائع
قوله والجهر والاسرار فيما يجهر ويسر عطف على قوله وتكبيرات العيدين اي من جملة
الواجبات الجهر والاسرار فيما يجهر ويسر وهذا في حق الامام لان القراءة ركن يتحملها
الامام عن القوم فيجهر ليتامل القوم ويتفكروا وان كان منفردا يتخير على ما سيجيء انشاء
الله تعالى والدليل على الوجوب ان القراءة من اركان الصلوة والاركان في الفرائض
تؤدى على سبيل الشهرة دون الاخفاء ولهذا كان النبي عليه السلام يجهر في الصلوة
كلها في الابتداء الا ان الكفار قصدوا ان لا يسمعوا القران وكادوا يلغون فيه فخافت
في الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للاذى في هذين الوقتين ولهذا كان يجهر
في العشاء والجمعة لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار حينئذ قوة للاذى ثم ان

زال هذا العذر بقيت السنة كالرمل في الطواف ولانه واظب على الجهر فيهما في جميع عمره فكان
واجبا كذا في البدائع ثم الحكم في كل الواجبات اذا تركها عامدا كان مسيئا وان تركها ساهيا
يجب عليه سجدة السهو **قوله** وسننها رفع اليدين للتحريمة ونشر اصابعه اي من السنن الصلوة
رفع اليدين في التكبيرة الاولى الكلام فيه في مواضع في اصل الرفع وفي وقته وفي كيفيته وفي
محله اما اصل الرفع فلما روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وعد من جملتها تكبيرة الافتتاح ولهذا وقته فوقت التكبير
مقارنا له لان سنة التكبير شرع لاعلام الاصم بالشروع في الصلوة ولا يحصل هذا
المقصود الا بالقران واما كيفيته فقد كما روي انه يرفع يديه ناشرا اصابعه مستقبلا
بهما القبلة ثم من قال ما اراد بالنشر تفريج الاصابع بل اراد انه يرفعهما مفتوحتين
لا مضمومتين حتى يكون الاصابع نحو القبلة وقيل لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم
بل يتركهما على ما عليه الاصابع واما محله فقد كره في ظاهر الرواية انه يرفع يديه حذاء
اذنيه اي يحاذي ابهاميه شحمتي اذنيه وكذلك في كل موضع يرفع الايدي عند التكبير
لما روي ان النبي عليه السلام اذا افتتح الصلوة كبر ورفع يديه حذاء منكبيه ولنا ما روي
انه عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبر ورفع يديه حذاء اذنيه وما رواه محمول على
حالة العذر كذا في البدائع وقال مالك يرفع حذاء راسه وما رويناه شامل للكل **قوله**
وجهر الامام بالتكبير اي ومن سنن الصلوة ان يجهر الامام بالتكبير ويخفي به المنفرد
والمقتدي لان الاصل في الاذكار الاخفاء وانما الجهر في حق الامام لحاجته الى الاعلام
فان الاعمى لا يعلم بالشروع الا بسماع التكبير من الامام والحاجة معدومة في حق المنفرد
والمقتدي كذا في البدائع **قوله** والثناء اي من سنن الصلوة الثناء وهو قولنا سبحانك اللهم

وقال الشافعي رحمه الله يرفع حذاء منكبيه

وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك يوتى به بعد التكبير وقيل يزاد عليه وجل ثناؤك وليس ذلك في المشهور والاصل في ذلك قوله تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم قيل هو في الصلوة سبحانك اللهم الى آخره روى هذا عن ابن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم **قوله** والتعوذ عطف على قوله الثناء اي من سنن الصلوة التعوذ الكلام فيه في مواضع في بيان صفته وفي بيان وقته وفي بيان من يسن في حقه وفي بيان كيفيته اما صفته فانه سنة عند العامة وقال مالك ليس بسنة والصحيح قول العامة لما روى ان ابا داود رضي الله عنه قام ليصلي فقال له النبي عليه السلام تعوذ بالله من الشيطان الرجيم الانس والجن وكذا الناقلون صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذه بعد الثناء قبل القراءة واما وقت التعوذ فما بعد الفراغ من الثناء لما نقل من تعوذ رسول عليه السلام واما بين في حقه كما يجئ ان شاء الله واما كيفيته فالمستحب ان يقول استعيذ بالله من الشيطان الرجيم او اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان اولى الالفاظ ما وافق كتاب الله تعالى كذا في البدائع وقال الشيخ الامام ابو حفص النسفي في التيسير العوذ والعياذ مصدران واختلف في معناه قيل هو الاستجارة بذي منعة وقيل هو الاستعانة عن خضوع وقيل هو ماخوذ من العوذ بضم العين وتشديد الواو هو كا نبت في اصل شجرة تستتر بها قال الشاعر خليل خلصًا الجي بنوا جحما من القطب الاعوذ انبتنا لهما فمل هذا العوذ هو التستر بستر الله الجميل وقيل ينجي اعوذ النجاة وقيل استعصم وقيل استعين هذه كله منه ثم قال بعد ذلك فمثال من استعاذ بالله من الشيطان ثم اتبعه اذا دعاه الى العصيان مثال التاجر خرج في سفر بمال كثير فيلتجئ في خفط تحفيه خفيرثم يستغيث دهاة السراق من اقاصي الافاق **قوله** والتسمية اي من سنن

الصلوة

الصلوة التسمية وهي قولنا بسم الله الرحمن الرحيم ياتي بها الامام لافتتاح القراءة تبركا يلوها التعوذ وهذا في الركعة الاولى باتفاق الروايات ثم هل ياتي بها في اول الفاتحة في الركعات الاخرى عن ابي حنيفة روايتان وعندهما ياتي وهو اولى كذا في البدائع **قوله** والتامين اي من السنن التامين وهو قولنا آمين بالالف وامين بلا مد بتخفيف الميم والتشديد خطاء كذا في التيسير وغيره **قوله** ويستوي فيه اي التامين الامام والقتدي والمنفرد عند عامة العلماء لما روى ابو هريرة رض عن النبي عليه السلام انه قال اذا امن الامام فامنوا فانه الملائكة تؤمن فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر كذا في البدائع ثم قيل في رسمه سمريته معناه استجب بادكه فيكفهم كذا في التيسير والمستصفى **قوله** سرا يتعلق بالكل يعني الثنا والتعوذ والتسمية والتامين اي ياتي بهذه الاشياء سرا اما الثناء والتعوذ فيوتي بهما سرا بالاتفاق واما التسمية والتامين فيخفيهما عند الشافعي حجته ما روينا من حديث ابو هريرة وجه التمسك به ان النبي عليه السلام علق تامين القوم بتامين الامام فلو لم يكن مسموعا لم يكن معلوما فلا معنى للتعليق وعن وائل بن حجر ان النبي عليه السلام قال امين ومد بها صوته ولنا ما روى ان النبي عليه السلام قال اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الامام يقولها والملائكة يقولونها ولو كان مسموعا لما احتيج الى قوله فان الامام يقولها **قوله** ووضع يمينه على يساره تحت سرته اي من سنن الصلوة وضع يمينه على يساره تحت السرة وقال مالك السنة هو الارسال الا انه استرخى بدنه والوضع للاستراحة دل على ما روى عن ابراهيم النخعي انه قال انهم كانوا يفعلون ذلك مخافة اجتماع الدم في رؤوس الاصابع لانهم كانوا يطيلون الصلوة ولنا ما روى

عن وائل بن حجر ان النبي عليه السلام اخفى امين [illegible]

عن النبي عليه السلام انه قال ثلث من سنن المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور
ووضع اليدين تحت السرة ثم قوله تحت السرة مذهبنا وقال الشافعي على الوضع على الصدر
والمرأة اليمين على تضع في صدرها بالاتفاق واحتج الشافعي رح بقوله تعالى فصل
لربك وانحر اي وضع اليمين على الشمال في النحر وهو الصدر ولنا ما روينا من الحديث
واما الاية فمعناه صل صلوة العيد وانحر الجزور وهو الصحيح من التاويل قوله
وتكبير الركوع والرفع منه اي من السنن تكبير الركوع لما روي ان النبي عليه السلام
كان يكبر عند كل رفع وخفض وقوله والرفع منه اي وتكبير الرفع من الركوع ثم
قيل المراد من هذا التكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله وهو قولنا سمع الله لمن حمده وقيل
بل تكبير المنتقل في الرفع حتى الركوع التي بدا عليه وقد ذكر ان النبي عليه السلام وابا بكر
وعمر وعليا وابا هريرة رضي الله عنهم كان يكبرون عند كل خفض ورفع لكن قد ذكر
ايضا ان تكبيراة في خمس يوم وليلة اربع وتسعين وان يكون كذلك الا اذا لم يكبر عند
الرفع تكبير كذا في الكفاية قوله وتسبيحه ثلثا اي من جملة السنن تسبيح وهو قوله سبحان
ربي العظيم وهذا قول عامة العلماء وقال مالك من ترك التسبيح في الركوع بطلت
صلوته لما روي انه لما انزل قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم قال عليه السلام اجعلوها
في ركوعكم ولنا انه قوله تعالى واركعوا ونحوه بفعل الركوع مطلقا عن شرط التسبيح
فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين
ثم السنة فيه ان يقول ثلثا وذلك ادنى الكمال وقال الشافعي يقول مرة واحدة لان
الامر لا يقتضي التكرار ولنا ما روي عن ابن مسعود عن النبي عليه السلام انه
قال اذا صلى احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا كذا في البدائع قوله واخذه

ركبتيه

ركبتيه بيديه اي من جملة السنن ان ياخذ ركبتيه بيديه في الركوع لقوله عليه السلام لا
نس رح اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك قوله وتفريج اصابعه اي من السنن تفريج اصابعه في اخذ
الركبة لقوله عليه السلام لانس رح فرج بين اصابعك ولان السنة في الوضع مع الاخذ بجميع
عمر رح انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب والتفريج امكن في الاخذ قوله وتكبير السجود اي
من السنن تكبيرة السجود وهو ان يكبر بعدما استوى قائما من الركوع لما روي ان النبي عليه السلام كان
يكبر عند كل خفض ورفع قوله وتسبيحه ثلثا اي من السنن تسبيح السجود ثلثا لما روي انه لما نزل
قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قال النبي عليه السلام اجعلوها في سجودكم ودليل التثليث قوله
عليه السلام اذا صلى احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وفي سجوده سبحان ربي الاعلى
ثلثا وروي عن محمد انه اذا سبح مرة يكره لان الحديث جعل ثلثا ادنى التمام كذا في البدائع
قوله ووضع يديه بعد ركبتيه اي من السنن ان يضع ركبتيه اولا ثم يديه وهذا عندنا وقال
مالك والشافعي يضع يديه اولا لما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بروك الجمل
في الصلوة وهو ان يضع ركبتيه اولا ولنا عكس هذا الحديث لان الجمل يضع يديه
اولا وعن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما مثل مذهبنا كذا في البدائع قوله وافتراش
رجله اليسرى ونصب اليمنى اي من السنن ان يفترش رجله اليسرى وينصب
رجله اليمنى في التشهدين وقال الشافعي السنة في القعدة الاولى كذلك وفي الثانية
يتورك وقال مالك يتورك فيهما وهو ان يضع اليتيه على الارض ويخرج رجليه
الى الجانب الايمن احتج الشافعي بما روي عن ابي حميد انه قال فيما وصف
صلوة رسول الله كان اذا جلس في الاولى فرش رجله اليسرى وجلس عليها
ونصب اليمنى نصبا واذا جلس في الثانية اماط رجليه واخرجهما من تحته وركه

المثنى ولمالك ما روى ان النبي عليه السلام كان يقعد متوركا ولنا ما روي عن عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان اذا قعد فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب
اليمنى نصبا وعن انس ان النبي عليه السلام نهى عن التورك وما رواه محمول على حال
الكبر والضعف وهذا اوضح العجل اما المرأة فانها تتورك لان التورك
استر لها ومراعاة فرض الستر اولى من مراعاة السنة القعدة كذا في البدائع **قوله**
والقومة والجلسة اي من السنة القومة بين الركوع والسجود والجلسة بين السجدتين
وقد عرفت ان تعديل الاركان واجب عندهما وعند ابي يوسف فرض
وقد فسرنا التعديل فيما تقدم بالطمانينة في الركوع والسجود واما القومة
والجلسة فقد نبه على الاختلاف المذكور لكن الصحيح انهما سنة عندهما ورجح بعض المصنف
هنا وهذا لان الطمانينة من باب اكمال الركن والاكمال واجب لا بوجوب الى النبي عليه السلام
الى صلاة الاعرابي عند العدم واما القومة والجلسة فهما على اصل القياس وهو ان الله
تعالى امرنا بالركوع والسجود وهما اسمان لفعلين مخصوصين فالحاق القومة والجلسة
لا يكون بيانا بل هو نسخ كذا في اصول فخر الاسلام والبدائع **قوله** والصلوة على النبي صلى الله
عليه وسلم اي من سنن الصلوة الصلوة على النبي عليه السلام في اخر الصلوة وهذا
عندنا وقال الشافعي هي فريضة لا تجوز الصلوة بدونها واحتج بقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه الامر للوجوب فيفترض وقال عليه السلام لا صلوة لمن لم يصل علي في صلوته و
لنا ان النبي عليه السلام حكم بتمام الصلوة عند القعود بقوله اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد
تمت صلوتك والمراد من الاية الندب على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار فيفترض مرة على ما
قيل ولان ليس في الاية تعيين حالة الصلوة والحديث محمول على نفي الكمال وبه القول كذا
في البدائع

كذا في البدائع **قوله** والدعاء اي من السنن الصلوة ان يدعو بعد التشهد والصلوة على
النبي عليه السلام بما يشبه الفاظ القران او بالادعية المأثورة ولا يدعو بما يشبه
كلام الناس وهو ما لا يستحيل سؤاله من غير الله والاصل فيه قوله عليه السلام
لابن مسعود واذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوتك ثم اختر من الدعاء
ما شئت كذا في البدائع **قوله** وادامة النظر الى موضع السجود اي من اداب الصلوة
ان يكون نظر المصلي في قيامه الى موضع السجود وفي ركوعه الى ظهر قدميه وفي سجوده
الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره لان الله تعالى مدح الخاشعين في الصلوة
بقوله قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ومن محل انه ينظر
الى موضع سجوده في كل احوال قائما وراكعا وساجدا وقاعدا كذا في البدائع
قوله وكظم فمه عند التثاؤب اي من اداب الصلوة ان يكظم فمه عند
التثاؤب وان لم يقدر غطاه بيده لما روي ان النبي عليه السلام اذا تثاءب
احدكم فليكظم ما استطاع فان لم يستطع فليضع يده على فمه كذا في البدائع
قوله واخراج كفيه من كميه عند التكبير عطف على قوله وكظم فمه اي من
الاداب اخراج كفيه من كميه لانه ابعد عن الكبر واقرب الى التواضع وانما
قيد بقوله عند التكبير لان الكم اذا كان واسعا لا يقدر على الاخراج
بدون منه الا بكلفة فلا يحتاج بعد الشروع في الصلوة **قوله** ودفع السعال ما
استطاع اي من الاداب دفع السعال بقدر الامكان لان في السعال
ترك الاداب فدفعه يكون اتيانا بالادب **قوله** والقيام حين قيل حي على
الفلاح اي من جملة الاداب الواجبات ان يقوم الامام والقوم اذا

قال المؤذن حي على الفلاح لانه مسارعة الى الخير كذا في السغناقي قوله ويشرع
الامام منذ قيل قد قامت الصلوة من الادب ان يشرع الامام حين قال المؤذن قد قامت
الصلوة لانه امين الشرع وقد اخبر بقيام الصلوة فيكون واجبا ومستحبا وقال ابو يوسف
لا يكبر حتى يفرغ من الاقامة لئلا يفوت له تكبيرة الافتتاح ونحن نقول ان فاتته تكبيرة
الافتتاح كذا في السغناقي ثم المصنف رح لما بين الفرايض والواجبات والسنن والاداب
اجمالا اراد ان يشرع في بيان كيفية الاداء تفصيلا فقال فصل الفصل لغة القطع فصل
وفي الاصطلاح عبارة عن التفريق بين الجنسين المختلفين قوله واذا اراد الدخول في الصلوة
كبر ورفع يديه حذاء اذنيه وقد مر الاختلاف بين الشافعي وبيننا بادلتهما قوله ولو شرع با
التسبيح او التهليل او بالفارسية صح اي لو شرع في الصلوة بغير لفظة التكبير من الالفاظ
مثل قوله سبحان الله ولا اله الا الله او قال بالفارسية خداي بزرگ است جاز وقال ابو يوسف
ان كان يحسن التكبير لم يجزه الا الله اكبر والله الاكبر والله الكبير وقال الشافعي لا يجوز الا
قول الله اكبر والله الاكبر وقال مالك لا يجوز الا بقول الله اكبر لانه هو المنقول ولا
صل التوقيف والشافعي يقول هذا كذلك الا انه ادخال الالف واللام فيه ابلغ في الثناء معا
مقاصر وابو يوسف يقول ان افعل وفعيلا في صفاته تعالى سواء قال الله تعالى اليس الله
باحكم الحاكمين وقال هو العزيز الحكيم بخلاف ما اذا كان لا يحسن العربية لانه لا يقدر الا على المعنى
لهما ان التكبير هو التعظيم لغة وهو حاصل بسائر كلمة التعظيم اما الفارسية فان افتتح بها
الصلوة جاز عند ابي حنيفة وان كان يحسن العربية وكذلك قرء بها وقالا لا يجوز الا للعاجز
عن العربية اما اذا ذبح وسمي بالفارسية اجزاه بالاتفاق والحاصل ان لغة العربية مزية على غيرها من
اللغات والقراءة اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص الا عند العجز يكتفى بالمعنى كالايماء بخلاف
التسمية

56

التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان ولابي حنيفة قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ولم
يكن فيها بهذه اللغة ولهذا يجوز الاثر مبنيا لمخالفة السنة المتواترة ويجوز باي لسان كان سوى
الفارسية هو الصحيح لان المعنى من الآية اذا المعنى لا يختلف باختلاف اللغات والخلاف في الاعتداد
بان يعتاد ذلك ولا خلاف انه لا فساد اذا قرءها عندهما ايضا ويروى رجوع ابي حنيفة
الى قولهما وعليه الاعتماد والخطبة والتشهد على هذا الخلاف وفي الاذان يعتبر التعارف وهذه
الجملة من الهداية قوله ويضع يمينه على يساره تحت سرته لقوله عليه السلام ان من السنة وضع
اليمين على الشمال تحت السرة ثم الكلام فيه في اربع مواضع الاول في ان الوضع سنة ام لا والثاني كيف
يضع والثالث اين يضع والرابع متى يضع اما الاول فعند علمائنا الوضع سنة وقال مالك السنة
في الارسال والرخصة في الوضع والاخذ لان النبي عليه السلام كان يفعل كذلك وكذا الصحابة
حتى نزلت الدم على رؤس اصابعهم واما الثاني وهي صفة الوضع ففي الحديث المرفوع
لفظة الاخذ وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء امرنا ان ناخذ شمائلنا بايماننا
في الصلوة وفي حديث على رح الوضع كما روينا واما موضع الوضع فالافضل عندنا
تحت السرة وعند الشافعي الافضل ان يضع يديه على الصدر لقوله عليه السلام فصل
لربك وانحر قيل المراد وضع اليمين على الشمال على النحر وهو الصدر ولانه موضع نور الخشوع
فحفظ يديه في الصلوة اولى وما رويناه من الحديثين حجة على مالك في الارسال وعليه الحجة
على الصدر والمراد من الآية نحر الاضحية وقد مر هذا فيما تقدم واما متى يضع فعند محمد
عند القراءة في ظاهر المذهب كما يكف يديه بعد التكبير كذا في الكفاية والسغناقي قوله
مستفتحا ويتعوذ سرا قوله مستفتحا منصوب على الحال اي حال كونه مستفتحا والكلام في
الاستفتاح قد تقدم وكذا في التعوذ وكونه سرا قوله للقراءة اي التعوذ تبع للقراءة عند

ابي حنيفة ومحمد لقوله تعالى واذا قراءة القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال ابو
يوسف هو تبع للثناء ولانه شرع بعد الثناء وهو من جنسه وتبع الشيء ما يتبعه وثمرة
الخلاف فيما اذا اتى به المسبوق لا المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيدين وهذا عندهما لانه لما كان
تبع القراءة عندهما ياتي به المسبوق ولان القراءة فرض عليه ولا ياتي به المقتدي لانه
لا قراءة في حقه ويؤخر عن تكبيرات العيد لان القراءة بعد تكبيرات العيد وعند ابي
يوسف على عكس هذا فياتي بالثناء ويتعوذ ايضا قبل تكبيرات العيد لانه وقت الثناء
ولا ياتي به المسبوق لانه تعوذ في شرع كذا في البدائع قوله ويسمي سرا في كل ركعة اي يقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم سرا والكلام في السر قد تقدم اما قوله في كل ركعة روى الحسن عن
ابي حنيفة انه لا ياتي بها الا في الركعة الاولى لانها ليست من الفاتحة وانما هي لافتتاح
فتختص بالركعة الاولى كالتعوذ وروي عن علي رضي الله عنه انه ياتي بها في كل ركعة
وهو قولهما لان التسمية ان لم يجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد يوجب العمل فصارت
من الفاتحة عملا واما عند راس كل سورة في الصلوة فلا ياتي بها عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد ياتي بها احتياطا والصحيح قولهما كذا في البدائع قوله وهي اية من القران انزلت
للفصل بين السور ليست من الفاتحة ومن كل سورة اما كونها من القران فان الامة
قد اجتمعت على ان ما كان بين الدفتين مكتوبا بقلم الوحي فهو من القران والتسمية
كذلك وكذا روي عن محمد انها اية من القران انزلت للفصل بين السورتين للبداية
بها تبركا وتنبيه على هذا ان فرض القراءة يتادى بها عند ابي حنيفة اذا قرأها
على قصد القراءة دون الثناء عند بعض المشايخ لانها اية من القران وقال
بعضهم لا يتادى لان في كونها اية تامة احتمال فقد قيل انها انزلت في القران

الا في

٥٧ وهي في النمل الا في سورة النمل ليست باية تامة وانما الاية قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فوقع الشك في كونها من راس كل سورة لم قولان لما روي ان النبي عليه السلام كان
يقول الحمد لله رب العالمين سبع ايات احديهن بسم الله الرحمن الرحيم ولانها كتبت
في المصاحف على راس الفاتحة وكل سورة بقلم الوحي فكانت من الفاتحة والسورة ولنا
قول النبي عليه السلام خبرا عن الله تعالى انه قال قسمت بيني وبين عبدي نصفين فاذا
قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني وجه الاستدلال انه بدأ بقوله
الحمد لله لا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت من الفاتحة البداية بها والثاني انه نص
على المناصفة ولو كانت التسمية من الفاتحة لم تتحقق المناصفة بل يكون ما لله تعالى اكثر
لانه يكون في النصف الاول اربع ايات ونصف والدليل على عدم كونها من السورة
قول النبي عليه السلام سورة في القران ثلثون اية تشفع لصاحبها حتى غفر له
تبارك الذي بيده الملك قد اتفق القراء والاوجب قراءة الفاتحة لي وغيرهم انها
ثلثون اية سوى التسمية كذا في البدائع قوله وقراءة الفاتحة وسورة او ثلث ايات
وقد تقدم فرضية اصل القراءة ووجوب قراءة الفاتحة وههنا يحتاج الى بيان
ما يتعلق به اصل الجواز والى مقدار ما يستحب او يكره فنقول عن ابي حنيفة فيه
ثلث روايات في ظاهر الرواية قدر ادنى المفروض بالاية التامة طويلة كانت او
قصيرة كقوله تعالى مدهامتان ثم نظر ثم عبس وبسر وفي رواية الفرض غير مقدر بل
هو على ادنى ما يتناوله الاسم سواء كانت اية او ما دونها بعد ان قرأها على قصد
القران وفي رواية قدر المفروض باية الكرسي او ثلث ايات قصار وهو مذهبهما
واصل كل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فهما يعرفان ان الحرفان ويقولان مطلق

الكلام ينصرف الى المتعارف وادنى ما يسمى به القارئ قاريا في العرف ان يقرأ آية طويلة
او ثلث آيات قصار وابو حنيفة يحتج بمطلق الآية وقراءة آية قصيرة قراءة ولكن
بقراءة ما تيسر الا هذا المقدار اما بيان ما يستحب وما يكره فيجيء ان شاء الله تعالى
قوله وامن الامام والمأموم سرا اي يقول الامام والمأموم آمين سرا وقد مر الكلام فيه
على استقصاء قوله وكبر بلا مد اي يكبر للتحريمة بلا مد والمد ليل في ترجمة اما قوله بلا
مد فقوله عليه السلام الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم ولان ادخال
المد في مبتدا اسم الله يكون للاستفهام للشك في كبرياء الله تعالى كفر وان كان في اكبر
على وزن افعل لا يحتمل اللغة كذا في البدائع قوله وركع بوضع يديه على ركبتيه و
فرج اصابعه وقد تقدم بدلائلهما وبسط ظهره لما روي ان النبي عليه السلام كان
اذا ركع بسط ظهره حتى لو وضع على ظهره قدح من الماء لا ينتقض قوله وسوى رأسه
بعجزه اي لا يرفع رأسه في الركوع ولا ينكسه بل يسويه بعجزه والعجز هو العظم الذي
عليه اصل لسان لما روى ان النبي عليه السلام اذا ركع لا يرفع رأسه ولا ينكسه قوله
وسبح فيه ثلاثا اي يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وهذا ايضا قد ذكر فيما تقدم
بدلائله قوله ثم رفع رأسه واكتفى الامام بالتسميع والمؤتم والمنفرد بالتحميد اي
رفع رأسه من الركوع ويقول الامام سمع الله لمن حمده ولا يزيد على هذا وقالا
بل يقول ربنا لك الحمد والمنفرد يجمع بينهما بالاتفاق في رواية عنه والاصح انه
يأتي بالتحميد عنده لا غير كذا في الكافي لهما ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
كان يجمع بين الذكرين ولانه حرض غيره فلا ينسى نفسه لئلا يلزم كونه تاركا لما كان
امرا وهو مذموم لقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولابي حنيفة
قوله

قوله عليه السلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد وهذه
قسمة توجب قطع الشركة ولهذا لا يقول المؤتم سمع الله لمن حمده خلافا للشافعي
ولان تحميد الامام يقع بعد تحميد المقتدي وهذا خلاف موضوع الامامة
وحديثهما محمول على حالة الانفراد كذا في الهداية قوله ثم كبر لما روينا ان النبي
عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع قوله ووضع ركبتيه ثم يديه خلافا للشافعي
وقد مرت بدلائلهما والذي نذكر ههنا ان هذا الوضع اي وضع الركبتين واليدين
سنة عندنا لتحقق السجود دونهما خلافا للشافعي وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
كان في موضع اليدين والركبتين نجاسة تفسد صلوته عنده لا عندنا كذا ذكره
حسب النظم قوله ثم وجهه بين كفيه لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا سجد وضع
يديه حذاء اذنيه كذا في البدائع قوله وبعكس النهوض اي اذا انهض قائما رفع
رأسه اولا ثم يديه ثم ركبتيه فالحاصل ان كل ما قرب من الارض يوضع على الارض اولا
ولا يرفع عن الارض آخرا لما روى وائل بن حجر قال رأيت رسول الله عليه
السلام اذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه واذا نهض رفع يديه قبل
ركبتيه قوله وسجد بانفه وجبهته لان النبي عليه السلام واظب عليه وقال الشافعي السجود
بهذه الكيفية فرض لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة من لم يمس انفه الارض كما يمس
جبهته وعندنا محمول على التهديد ونفي الكمال كذا في الهداية والبدائع قوله وكره باحدهما
او مطلقا سواء اقتصر على الانف او الجبهة وذكر المصنف في المصفى ان المراد من الانف
ما صلب منه اما ما لان فلا يجوز الاقتصار عليه ثم قوله وكره باحدهما يقتضي الجواز
عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعد منها الجبهة

يتحقق بوضع بعض الوجه وهو المأمور لان الخد والذقن خارج بالاجماع وبوضع
الانف يحصل وضع بعض الوجه والمشهور فيما وراء الوجه دون الجبهة كذا في الهداية قوله
او بكور عمامته اي يسجد بانفه وجبهته اي بكور عمامته او لو سجد على عمامته ووجد
صلابة الارض جاز عندنا وقال الشافعي لا يجوز للحديث المروي ان اسجد على سبعة
آراب اي اعضاء ولنا ما روي ان النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته وكور العمامة
دورها كذا في البدائع قوله ويبدي ضبعيه لقوله عليه السلام لابن عمر رض وابد ضبعيك
اي اظهر والضبع هو وسط العضد بلحمه كذا في البدائع قوله وجافى بطنه عن فخذيه
لان النبي عليه السلام كان اذا سجد جافى بطنه حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه
لمرت والبهمة ولد الشاة كذا في قوله ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عليه السلام اذا
سجد العبد يسجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع كذا في البدائع قوله ويقول
في السجود ثلثا وهو ادناه يقول سبحان ربي الاعلى وقد قيل من قبل هذا قوله والمرأة تنخفض
وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها فيكون اليق بحالها وقد قال عليه السلام المرأة
عورة مستورة اي يجب سترها قوله ثم رفع راسه مكبرا لما روينا ان النبي عليه السلام
يكبر عند كل خفض ورفع قوله وجلس مطمئنا وقد ذكرنا ايضا ان هذه الجلسة
سنة خلافا لابي يوسف قوله وكبر وسجد مطمئنا وقد ذكرنا ايضا ان الاطمئنان
في الركوع والسجود واجب عندهما وعند ابي يوسف فرض قوله وكبر للنهوض بلا اعتماد و
قعود اما التكبير فلما روينا اما عدم الاعتماد والقعود فمذهبنا وقال الشافعي
يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لما روى مالك بن حويرث ان النبي
عليه السلام كان اذا رفع راسه من السجدة الثانية استوى قاعدا واعتمد بيديه على الارض

حال

حال القيام ولنا ما روى ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام كان ينهض على صدور قدميه
فقد روي عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انهم
كانوا ينهضون على صدور اقدامهم وما رواه محمول على حالة الكبر والضعف حتى قال
لاصحابنا لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد كبرت واستسننت ولنا في الاعتماد ما روي
عن علي رض انه قال من السنة في الصلوة المكتوبة ان لا يعتمد بيديه على الارض الا ان يكون
شيخا كبيرا كذا في المبسوط والهداية قوله والثانية كالاولى الا انه لا يثني ولا يتعوذ اي
يفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الاولى ولانه تكرار الاركان الا انه لا
يستفتح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة واحدة كذا في الهداية قوله ولا يرفع يديه الا في
فقعس صمعج وهذه الحروف رموز الاشياء التي يشرع فيها رفع اليد فالفاء
افتتاح الصلوة وهي التكبيرة الاولى والقاف القنوت والعين العيدان والسين استلام
الحجر الاسود والصاد الصفا والميم المروة والعين الثاني العرفات والجيم الجمرات المراد
الوقوف عند الجمرة الاولى والوسطى وهذه سبعة مواطن لان الصفا والمروة
موضع واحد بنظر الى السعي وسيأتي دلائل كل من ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى
والدليل المجمل للكل ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن عد منها تكبير الافتتاح وتكبير القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الاربع
في الحج كذا في الهداية ثم هذا عندنا وقال الشافعي يرفع يديه عند الركوع والرفع منه ولنا
ما روينا وما رواه محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رضي الله عنهما انه
راى رجلا يفعل هذا فقال لا تفعل هذا فانه شيء فعله رسول الله ثم ترك كذا في الهداية
والكفاية قوله واذا فرغ من سجدتي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى وجلس عليها

ونصب يمناه وتوجه الكلام في القعدة الاخيرة انما فريضة وفي الاولى انما واجبة وتفسير
كيفية القعود والاختلاف بيننا وبين الشافعي فيما تقدم **قوله** ووجه اصابع نحو القبلة
اي وجه اصابع رجليه في القعود نحو القبلة كما يوجه في السجود لقوله عليه السلام فليوجه
ما استطاع **قوله** ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعهما هكذا وصفت عائشة رضي الله
عنها قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة كذا في الهداية **قوله** وهي تتورك اي المرأة تتورك ولا تجلس كالرجل
وتفسير التورك قد تقدم وانما تتورك لانه استر لها كذا في الهداية **قوله** وتقرأ تشهد
ابن مسعود رضي الله عنه وهو ما روي ان النبي عليه السلام اخذ بيده وعلم التشهد و
قال التحيات لله الى اخره وهذا اولى عندنا وقال الشافعي الاولى تشهد ابن عباس وهو قوله
التحيات المباركات الصلوات الطيبات سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين له ان فيه زيادة كلمة وهي المباركات ولكن
ذكر في السلام بغير الالف واللام والاكثر تشبيها بالقران كذلك قال الله تعالى سلام عليكم
طبتم فالوا سلام قال ولان ما اخر عن خبر ابن مسعود ولان ابن عباس كان يفتي
السن ولنا ان في خبر ابن مسعود الامر وهو قوله قل التحيات والاقل للاستحباب والالف
واللام وانما للاستغراق وزيادة الواو وهي لتجديد الكلام كذا في الهداية
قوله وفيما بعد الاولين اكتفى بالفاتحة اي يقرأ فيما بعد الاولين الفاتحة وحدها
لحديث ابي قتادة ان النبي عليه السلام قرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب وهذا بيان الا
فضل هو الصحيح وقد روى الحسن عن ابي حنيفة ان القراءة في الاخريين واجبة
حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو لكن الاصح ان القراءة افضل ولو سبح
فيهما اجزاه وبتركهما لا يلزم سجود السهو والدليل لا فضلية ان القيام في الاخريين
مقصود

مقصود فيكون اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا كذا في الهداية **قوله** والقعود الثاني كالاول
وقد مر الكلام في صفة القعدة فيها جميعا **قوله** وتشهد وصلى على النبي عليه السلام وقد بينا
وجوب التشهد وكون الصلوة على النبي عليه السلام سنة مع الاختلاف فيه والدليل على الاستقصاء
قوله ودعا بما يشبه الفاظ القران كقوله ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا
عذاب النار **قوله** والسنة اي بما يشبه الفاظ السنة كقوله اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك
واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك وقوله اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا فاغفر لي
مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم والاصل في ذلك قوله عليه السلام لابن مسعود
ثم اختر من الدعاء واطيبه واعجبه **قوله** لا كلام الناس اي ولا يدعو بما يشبه كلام الناس
تحرزا عن فساد الجزء والذي لا في كلام الناس وانما قلنا هذا لانه لا يفسد جميع صلوته لانه
بعد التشهد وقد قال عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك و
اما اذا كان قبل تمام فرائض الصلوة فلا شك انه يفسد صلوته وهذا لان حقيقة كلام
الناس لا يفسد بعد التشهد فيكون ما اشبهه اولى وهذا عندهما ظاهر وعند ابي حنيفة
ايضا كذلك لان الدعاء بما يشبه كلام الناس صنع منه فيتم به صلوته كل المخرج من
الكفاية **قوله** وسلم مع الامام كالتحريمة اي مع نية مقارنا التسليم ان كان مقتديا في رواية
عن ابي حنيفة وفي رواية يسلم بعد تسليمه وهو قول ابي حنيفة ابو يوسف ومحمد وهذا الاختلاف
بناء على اختلافهم في تكبيرة الافتتاح مع الامام وعندهما بعده واختار المصنف
قول ابي حنيفة ولهذا قيد بقوله كالتحريمة لهما قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا والفاء
للتعقيب كقولهم سقاه فارتواه ولابي حنيفة عين هذا الحديث فان الفاء للحال الا
اخر الحديث وهو قوله واذا قرأ فانصتوا فانه للحال لانه لا يتصور ان يكون الانصات

واجبا بعد فراغ عن القعود كذا فهم من البسيط قوله عن يمينه ويساره لما روي ان النبي عليه السلام
كان يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الا
يسر كذا في الهداية قوله ناويا القوم والحفظة اي ينوي من يمينه من الرجال والنساء والحفظة
اي الكرام الكاتبين الحافظين وكذلك ينوي في الثانية لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء
في زماننا ولا من لا شركة له في صلوته هو الصحيح لان الخطاب حظ الحاضرين وقيل ينوي بالا
ولى الحاضرين وبالثانية جميع عباد الله الصالحين كذا في الهداية والكفاية قوله والامام في
جانب الايمن او الايسر او فيهما لو محاذيا اي لا بد للمقتدي من نية امامه فان كان الا
مام من جانب الايمن نواه فيه وان كان من جانب الايسر نواه فيه وان كان بحذائه
نواه فيهما عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وقال ابو يوسف نواه في الجانب الايمن ترجيحا
لجانب اليمين ولمحمد ان الامام ذو حظ من الجانبين فينويه فيهما كذا في الهداية قوله وينوي
الامام بالتسليمتين اي ينوي الامام بالتسليمتين هو الصحيح قيد بقوله بالتسليمتين
احترازا عما قال البعض ان الامام ينوي بالتسليمة الاولى وعما قيل ان الامام لا ينوي
لانه يجهر بالتسليم ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة اليها وانما اختار النية في
التسليمتين لان خطاب من لا ينوي خطابه لغو وسفه كذا في الكفاية والبدائع
والمنفرد ينوي الملائكة فقط لانه ليس معه سواهم قوله وجهر بقراءة الفجر واولي العشاء
ين ولو قضاء والجمعة والعيدين وقد قلنا ان الجهر فيما يخافت وجب وذكرنا وجه
ذلك فيما تقدم والذي نذكره هنا هو ان ادنى الجهر اسماع غيره وادنى المخافتة اسماع
نفسه هو الصحيح كذا في شرح الوقاية قوله ويسر في غيرهما كمتنفل بالنهار اي يسر القراءة في جميع
والظهر كما يسر القراءة متنفل النهار لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست لها قراءة

مسموعة

مسموعة هذا في غير عرفة بالاتفاق وفي عرفة خلاف مالك هو يقول انما من
شعائر الاسلام فاختص بالجهر كالجمعة ولنا الاطلاق ما روينا قوله وخير المنفرد فيما يجهر
كمتنفل بالليل اي يخير المنفرد في الفجر والمغرب والعشاء كما يخير متنفل الليل اما الجهر فلانه
امام في حق نفسه واما الاخفاء فلانه ليس خلفه من يسمعه ولكن الافضل هو الجهر ليكون
الاداء على هيئة الجماعة فان عجز عن الاداء بحقيقة الجماعة فعليه الاداء بالتشبه واما
الجهر بالنفل فاعتبار الفرائض لكن الاولى الاخفاء تحرزا عن التشبيه وقيل بل الجهر
افضل لما روي عن عائشة ان النبي عليه السلام تهجد يوقظ الوسنان ويؤنس اليقظان كذا في
الهداية والكفاية قوله ولو ترك السورة في اولي العشاء قرأها في الاخريين مع الفاتحة جهرا
ولو ترك الفاتحة لا هذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي الواحدة منهما
لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة
الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين ترتب الفاتحة على السورة
وهذا خلاف الموضع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاءها على وجه المشروع
وهو ان يترتب على الفاتحة لان الترتيب مترتب كذا في الهداية والكفاية قوله وفرض القراءة
آية وقد قلنا ان القراءة من الفرائض والذي يذكر هنا مقدار ما يؤدى به الفرائض
ومقدار السنة ومقدار المستحب اما مقدار الفرض فعند ابي حنيفة آية قصيرة وقالا آية
طويلة او ثلث آيات سواء كان ذلك من الفاتحة وغيرها لهما انه لا يسمى بدون ذلك
قاريا فاشبه قراءة ما دون الاية ولابي حنيفة اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
الا ان ما دون الاية خارج بالاجماع والاية ليست في معناه كذا في الهداية وقد ذكرنا
فيما تقدم ما يخبر عن ذلك قوله وسنتها في السفر الفاتحة واي سورة شاء لما روي ان النبي

عليه السلام قرأ في صلاة الفجر في السفر بالمعوذتين ولان للسفر اثراً في اسقاط شطر
الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان
على امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج والانشقاق لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف
كذا في الهداية قوله وفي الحضر طوال المفصل في الفجر والظهر واوساطه في العصر والعشاء وقصاره
في المغرب والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل
وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على
العجلة والتخفيف اليق بها والعصر والعشاء يستحب فيهما التأخير وقد يقعان بالتطويل
في وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط ثم القدر المستحب ان يقرأ باربعين آية
او خمسين سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة و
بكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبا
لاوسط ما بين خمسين الى ستين وقد ينظر الى طول الليالي وقصرها كذا في الهداية
اعلم ان جملة الكلام في القراءة انها في الحاصل على اقسام فيتعلق به الجواز فادناها يتعلق
قوله آية قصيرة غير الفاتحة عند ابي حنيفة رح خلافاً لهما فلو قرأ الفاتحة وسورة معها
قصيرة او ثلث آيات قصاراً وآية طويلة جاز من غير كراهية بالاتفاق واما المستحب فيما
ذكرنا انه يقرأ في الفجر والظهر كذا وفي المغرب كذا الى آخره ثم عند ابي حنيفة لو قرأ آية
قصيرة هي كلمة او كلمتان نحو قوله كيف قدر ثم نظر فما اشبه ذلك يجوز بلا خلاف
بين المشايخ اما اذا قرأ آية قصيرة هي كلمة واحدة نحو قوله مدهامتان او آية قصيرة
هي حرف واحد نحو ص فان هذه الآيات عند بعض القراء ففيه اختلاف المشايخ لو
قرأ آية طويلة بعضها في الركعة الاولى وبعضها في الثانية اختلف فيه المشايخ والاكثرون على انه

يجوز

يجوز لان بعضها يزيد على ثلث آيات قصار وتعدل بها كذا في الكفاية وقد كتبنا من كتاب البدائع
قبل ذلك ما يخرج عن هذا لكن كتبنا هذا زيادة في البيان قوله ويطال الركعة الاولى من الفجر فقط اي يطيل الامام الركعة
الاولى على الثانية من الفجر اعانة للناس على ادراك الجماعة ولا يطيل الركعة الاولى على الثانية فيما سوى
ذلك من الصلوات وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رحمه الله ان يطيل الركعة الاولى
على الثانية في الصلوات كلها لما روي ان النبي عليه السلام كان يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوات
كلها ولهما ان الركعتين استويا في استحقاق القراءة فيستويان في المقدار بخلاف الفجر لانه وقت
نوم وغفلة والحديث محمول على الاطالة بالثناء والتعوذ والتسمية ولا معتبر في الزيادة
والنقصان بما دون ثلث آيات لعدم الامكان الاحتراز عنه من غير حرج كذا في
الهداية قوله ولم تتعين شيء من القرآن للصلاة اي ليس في شيء من الصلاة قراءة سورة
بعينها بحيث يعتقد انه لا يجوز غيرها فيها ويكره غيرها الا اطلاق قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر منه لان فيه هجران الباقي وايهام التفضيل واما اذا اعتقد الجواز بغيرها وانما
قرءها لانها ايسر عليه فلا يكره كذا في الهداية والكفاية قوله ولا يقرأ المؤتم بل يستمع و
ينصت وان قرأ آية الترغيب والترهيب وهذا عندنا وقال الشافعي رح
يقرأ الفاتحة لان القراءة ركن من اركان فيشتركان ولنا قوله عليه السلام من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابة اما قوله ركن مشترك
قلنا بل لكن حظ المقتدي الانصات والاستماع قال عليه السلام واذا قرأ فانصتوا و
عن محمد اذا قرأ المقتدي خلف الامام في صلاة المخافتة فلا بأس به بل يستحسن وعنده.
ما يكن هو اخذ بالاحتياط لان القراءة ركن فالاحتياط ان يأتي بها وانما سقط
في صلاة الجهر لوجوب الاستماع للتدبر لمعاني الآيات الواردة فيه قال علي رضي الله عنه

فطرة
افرين

من قرء خلف الامام فقد اخطا الفطرة وعن سعد بن ابي وقاص وزيد بن ثابت
من قرء خلف الامام فلا صلوة له كذا في الهداية والكفاية قوله او خطب او صلى على النبي
عليه السلام اي وكذا لا يسمع وينصت في الخطبة لقوله عليه السلام لصاحبك يوم
الجمعة انصت والامام يخطب فقد لغوت وكذا لك لو صلى على النبي عليه السلام يوم
هذا الحديث الا انه اذا قرء في الخطبة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فحينئذ
يصلي بلسانه خفيفا لا بقلبه كذا في الهداية قوله والنائي كالقريب اي اذا كان
نائيا عن المنبر اي بعيدا عنه فقد اختلف العلماء فيه والاولى ان يسكت لان الواجب
الاستماع والانصات والنائي وان لم يقدر لكنه قادر على الانصات فيجب عليه كذا في
الكفاية ثم المصنف رح لما بين صفة الصلوة من الاركان والواجبات والسنن والا
داب اراد ان يبين الاداء الكامل الذي يتضاعف به الثواب وهو الاداء بالجماعة
والامام وهذا فصل الامامة مصدر كالدراية والامام وله من يؤتم به
اي يقتدى به سواء كان مذكرا او مؤنثا كذا في الصحاح قوله الجماعة سنة مؤكدة اي قريب
من الواجب لقوله عليه السلام الجماعة من السنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق قوله والاعلم
احق بالامامة اي اعلمهم بالسنة اذا لم يطعن في دينه وعن ابي يوسف رحمه الله الاقرء
احق بالامامة لان القراءة ركن لا بد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول
في جوابه ان القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان وقوله اعلمهم اي
افقههم في دين الله كذا في الهداية والكفاية قوله ثم الاقرء لقوله عليه السلام يؤم القوم
اقرءهم بكتاب الله فان تساووا فاعلمهم بالسنة واقرءهم كان اعلمهم لانهم كانوا
يتلقونه باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم كذا
في الهداية

[illegible]

٦٢

في الهداية فان قيل ما كان اقرءهم اعلمهم فما معنى قوله في اخر الحديث فان تساووا فاعلمهم
بالسنة والسنة وان في القراءة يوجب السنة وانما في العلم على ما قلنا فحينئذ يكون معنى الحديث
يؤم القوم اعلمهم فان تساووا فاعلمهم وهذا لا يصح فلما معنى قوله يؤم القوم اقرءهم بكتاب
الله تعالى اي اعلمهم باحكام كتاب الله ومعنى قوله اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله و
هو الاعلم باحكام كتاب الله والسنة فيكون الاعلم الثاني غير الاول او نقول ان السنة
في القراءة لا توجب السنة واما في العلم في زماننا كذا في الكفاية قوله ثم الاورع
لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي قوله ثم الاسن
لقوله عليه السلام لابني مليكة وابني بكر وليؤمكما اكبركما ولان في تقديمه
تكثير الجماعة كذا في الهداية قوله وكره امامة العبد لان الجهل فيه غالب لانه
لا يتفرغ للتعلم قوله والاعرابي اي يكره ايضا امامة اعرابي لان الغالب فيهم
الجهل وقد روي ان اعرابيا اقتدى بالامام في صلوة المغرب وقرء الامام قوله تعالى
الاعراب اشد كفرا ونفاقا الاية فلما سمع الاعرابي انصرف واخذ
وضرب به على كتفه الامام ثم اقتدى ثانيا وقرء الامام قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن
بالله واليوم الاخر الاية فقال الاعرابي وهو في الصلوة قد نفعك
فهذا يدل على غاية جهلهم كذا في المستصفى قوله والفاسق لانه لا يهتم لامر دينه
ولان في تقديمه تقليل الجماعة لكان الانفرة من اقتدائه قوله والمبتدع لان
فيه صفة الفساق مع زيادة في القلب وهذا اذا لم يؤد بدعته الى حد الكفر
فاذا ادى فلا شك في عدم جواز الصلوة خلفه فالحاصل ان من كان من
اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى يحكم بكفره يجوز الصلوة خلفه وان كان يكفر

اهله كالجهمي والقدري الذي قال بخلق القرآن والرافضي الغالي الذي ينكر
خلافة ابي بكر رضي الله عنه لا يجوز الصلوة خلفهم كذا في الكفاية وشرح العقائد
للتفتازاني واما الاقتداء بالشافعية فمن كان يميل عن القبلة ولا يتوضأ
بالخارج النجس من غير السبيلين او لم يغسل المني الذي هو اكثر من قدر درهم
لا يجوز على الاصح والا فيجوز وقيل لكنه يكره ولو مس اجنبية ولم يتوضأ
لا يصح الاقتداء على الاصح لكن خالف تحريمه في القبلة كذا في الكفاية ايضا وسيجيء
انشاء الله تعالى قوله والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة كذا في الهداية قوله وولد الزنا
لانه ليس له اب يثقفه ويؤدبه فيغلب عليه الجهل ولان في تقديمه تنفير الجماعة
فيكره وان تقدم هؤلاء وصلوا جاز لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر و
فاجر كذا في الهداية قوله وتطويل الصلوة اي يكره للامام تطويل الصلوة
بالجماعة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم فان
فيهم الصغير والكبير وذا الحاجة كذا في الهداية قوله وجماعة النساء اي يكره
للنساء ان يصلين بجماعة لان جماعتهن لا يخلو عن ارتكاب محرم وهو
وقوف الامام وسط الصف كذا في الهداية ثم لما كانت جماعة النساء
مكروهة للصلوة فما ظنك جماعتهن بغير الصلوة قوله فان فعلن يقف الامام
وسطهن كالعراة اي ان صلين بالجماعة مع كراهتها تقف الامام وسطهن
لان عائشة فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم
الاسلام ولان في التقديم زيادة الكشف كذا في الهداية قوله ويقف الواحد عن
يمينه والاثنان خلفه لان النبي عليه السلام صلى بابن عباس واقامه عن
يمينه

يمينه وعن محمد ان المقتدي يضع اصابعه عند عقب الامام والاول هو الظاهر وان صلى خلفه
او في يساره جاز واساء لانه خالف السنة وان كان المقتدي اطول وكان سجوده قدام الا
الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف وكذا في الهداية والكفاية اما قوله والاثنان
خلفه هذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتوسطهما لما روي عن ابن مسعود
انه صلى بعلقمة والاسود رضي الله عنهما فقام وسطهم ولنا ما روي ان النبي عليه السلام
صلى بانس وغيره من خبره اسمه عمير فاقامهما من خلفه وام سليم وراءهما ولو كان رجل وامرأة
اقام الرجل عن يمينه والمرأة خلفهما لان المرأة في حكم الاصطفاف كالعدم كذا في الكفاية
قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام و ثم الخنثى
النهى ولان المحاذات مفسدة فيؤخرن كذا في الهداية قوله وان حاذته مشتهاة في صلوة
مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلوته قيد بقوله
حاذته لانه اذا لم تحاذ عضو منها عضوا من الرجال لا تفسد صلوته واطلق قوله
مشتهاة ليتناول الاجنبية والمحرم والبالغة والصغيرة المشتهاة والكبيرة التي لا
يشتهي عنها الرجل حال لما انها كانت مشتهاة فيما مضى فيبقى حكمها كذلك وقيد بقوله
في الصلوة مطلقة لتخرج صلوة الجنازة ولانها ليست بصلوة مطلقة لفوات بعض الاركان
حتى لا يحنث بها من حلف لا يصلي وقيد بقوله مشتركة تحريمة واداء لانها لو حاذته
في الصلوة غير مشتركة بان كان الرجل يصلي الظهر والمرأة العصر لا تفسد وايضا لو
لم ينو الامام امامة النساء لا تفسد لعدم الشركة اداء وان وجدت الشركة تحريمة
لكونهما بانيين تحريمتهما على تحريمة الآخر فالشركة في التحريمة ان يكونا بانيين تحريمتهما
على تحريمة الامام والشركة في الاداء ان يكون لهما اماما فيما يؤديانه تحقيقا كالمقتديين

من اول الصلوة الى اخرها وتقديره كما لو اقتدى بامام واحد واحدث وتوضأ ثم جاء و
قد صلى الامام تمامها فيقضيها محاذية له فسدت صلوته لوجود الشركة تحريمة واداء اما تحريمة
لانهما بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام واما اداء فلان لهما اماما فيما يقضيانه تقديرا لانهما التزما
الاداء معه فيلزم عليهما الخروج عن عهدة ما التزما لان الشركة تثبت في ابتداء الصلوة فيبقى
حكم تلك الشركة ما لم يتم بقية افعال الصلوة لان التحريمة لا تنعقد الا لاداء بل لافعال الصلوة
فصار اللاحق فيما يقضي كانه خلف الامام تقديرا ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو بخلاف
المسبوقين لانه لا امام لهما فيما يقضيان لا حقيقة ولا تقديرا اما حقيقة فظاهر واما
تقديرا فلانهما التزما الاداء مع الامام فيما سبقا به لانه لا يتصور المتابعة فيما
مضى فلم يجعل كانهما خلفه الا يرى ان المسبوق يقرأ ويسجد للسهو فكان منفردا
فيما يؤديه وقيد بقوله في مكان متحد لانها لو كانت على الدكان وتحتها صفوف الرجال لا تفسد
صلوتهم لاختلاف المكان حقيقة وان لم يختلف حكما لجواز الاقتداء وقيد بقوله بلا حائل
بل لانه لو كان بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منتصبة
للسترة او حائط او دكان قدر ذراع لا تفسد صلوته واصل الكلام ان المحاذاة عرفت مفسدة
بخلاف القياس بالنص فيراعى جميع ما ورد به النص وهذه الجملة من الكفاية ثم فساد
الصلوة بالمحاذاة مذهبنا والقياس ان لا تفسد وهو قول الشافعي اعتبارا بصلوتها
حيث لا تفسد ولنا وهو وجه الاستحسان قوله عليه السلام اخروهن من حيث
اخرهن الله وهذا الخبر من المشاهير والخطاب للرجال دون النسوة فيكون الرجال تاركين
لفرض المقام فتفسد صلوتهم دون صلوتهن كالمأموم اذا تقدم على الامام فان قيل
لما كان هو مأمورا بالتأخير كانت هي مأمورة بالتأخر ضرورة فيجب ان تفسد
صلوتها

صلوتها قلنا الضرورة غير مسلمة لما انه يمكن للرجل تأخيرها بان يتقدم عليها خطوة او خطو
تين او نقول هي مأمورة بالتأخر ضمنا لا قصدا غير ان الثابت بالضرورة ينحط عن الثابت
مقصودا فاظهرنا الامر بالتأخير في حقها في حق الوقوف والاثم وفي حقه بالفساد اظهارا للتفرقة بين
الثابت ضمنا وبين الثابت قصدا كذا في الهداية والكفاية قوله ان نوى امامتها اي فساد الصلوة
بالمحاذاة انما يكون اذا كان الامام نوى امامة النساء بان قال انا امام لمن اتبعني وان
لم ينو امامتها لم تضره ولا يجوز صلوتها لان الاشتراك لا يثبت عندنا بدون النية
خلافا لزفر هو قياس امامة الرجال وهناك النية ليست بشرط كذا ههنا ونحن نقول
هذا القياس غير سديد لان المعنى يوجب الفرق بينهما وهو انه لو صح اقتداء المرأة
بالرجل بغير نية تحاذيه فتفسد صلوته فيلحقه الضرر من غير اختياره فيشترط نيته اقتدائها
حتى لا يلزمه الضرر من غير التزامه وهذا المعنى منعدم في جانب الرجال كذا في البدائع قوله ولا يحضرن
الجماعات اي الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة وهذا في عموم الاوقات ولا بأس للعجائز
في المغرب والعشاء والعيدين وهذا عند ابي حنيفة وقالا يخرجن في الصلوات كلها لانه
لا فتنة لقلة الرغبة فلا يكره كما في العيد ولابي حنيفة ان فرط الشبق حامل فيقع الفتنة
غير ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء هم نائمون وفي
المغرب بالطعام مشغولون وفي العيد الجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره
كذا في الهداية وذكر في الكفاية ناقلا عن شيخ الاسلام رح انه يباح لهن الخروج في الجمعة
ايضا بالجماعة ثم ذكر بعد ذلك ان الفتوى اليوم على الكراهية في الصلوة كلها لظهور الفساد
ولذلك اطلق قوله ولا يحضرن قوله وفسد اقتداء رجل بامرأة او صبي اي لا يجوز للرجل
ان يقتدوا بامرأة او صبي اما المرأة فلقوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله ولا يجوز التقديم

فرط

فلانه متنفل فلا يجوز اقتداء المفترض به وفي التراويح اختلاف المشايخ والمختار عدم الجواز
لان فعل الصبي دون فعل البالغ الا ترى انه لا يلزمه القضاء بالافساد كذا في الهداية
قوله وطاهر بمعذور فقوله طاهر بالجر عطف على قوله رجل اي لا يجوز اقتداء الطاهر
بالمعذور لان الطاهر اقوى حالا من المعذور والشيء لا يتضمن ما هو فوقه والامام
ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة المقتدي كذا في الهداية قوله وقارئ بامي وهو ايضا بالجر عطف
على قوله طاهر اي لا يجوز اقتداء القارئ بالامي لانه بالاقتداء يصير تاركا فرض
القراءة قصدا قوله ومكتس بعار ومكتس بالجر ايضا عطف على قوله وقارئ اي لا يجوز
اقتداء المكتسي بالعريان لان المقتدي اقوى حالا من الامام كما مر في اقتداء الطاهر
بالمعذور قوله وغير موم بموم بالجر عطف على قوله ومكتس اي لا يجوز اقتداء غير
المومي اي القادر على الركوع والسجود بالموم لان حال المقتدي اقوى وقال زفر يجوز في الكل
لان الصلاة للامام جائزة فكذا لمقتديه كالمتوضئ بالمتيمم والغاسل بالماسح ولنا ان الاقتداء
بناء والبناء على المعدوم لا يجوز بخلاف ما استشهد لان الخلف قائم مقام الاصل
هناك فيتحقق البناء وعلى هذا الخلاف اذا زال عذر المعذور ويتم عندنا كذا في السعدي
قوله ومفترض بمتنفل بالجر عطف على قوله وغير موم اي لا يجوز اقتداء المفترض
بالمتنفل لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فلا يتحقق البناء
على المعدوم كذا في الهداية قوله ومفترض بمفترض اخر وهذا عطف على قوله بمتنفل لا يقتدي
ومفترض فرضا لا يجوز اقتداء مفترض بمتنفل ولا بمفترض اخر لان الاقتداء شركة و
موافقة فلا بد من الاتحاد وقال الشافعي يصح الاقتداء في جميع ذلك لان الاقتداء
عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن فيه مراعى كذا في الهداية قوله

لاقتداء

لاقتداء متوضئ بمتيمم اي لا يفسد اقتداء متوضئ بمتيمم بل يصح وهذا عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد لا يصح لانه طهارة مطلقة في حق عادم الماء ولهذا لا يتقدر
بقدر الحاجة كذا في الهداية قوله وغاسل بماسح اي ولا يفسد اقتداء الغاسل بالماسح
بل يصح لان الخف مانع سراية الحدث الى الرجلين وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف
المستحاضة لان الحدث في حقها لم يعتبر شرعا مع قيامه حقيقة كذا في الهداية قوله وقائم بقاعد
بالجر عطف على قوله وغاسل اي ولا يفسد اقتداء قائم بقاعد وقال محمد يفسد وهو القياس لقوة
حال المقتدي ولهما ما روي ان النبي عليه السلام صلى اخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام كذا في الهداية
والقياس يترك بمثله قوله وباحدب عطف على قوله بقاعد اي لا يفسد ايضا اقتداء القائم بالاحدب
لان النصف الاول منه مستوي فلما لم يوجب فوات استواء النصف الاعلى القعود علم انه لم يوجب
فوات استواء النصف الاعلى من الاحدب لانه استواؤه في تكميل القيام واسم النصف
وهذا اذا كان كالراكع وقيل ان ظهر قيامه من ركوعه جاز بالاتفاق والا فكذلك عندهما
خلافا لمحمد وبقولهما اخذ عامة العلماء كذا فهم من الكفاية قوله وموم بمثله اي لا يفسد ايضا
اقتداء موم بمثله لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مستلقيا فحينئذ
لا يصح لان القعود معتبر فتثبت به القوة وفيه اختلاف المشايخ كذا في الكفاية قوله ومتنفل
بمفترض اي ولا يفسد اقتداء متنفل بمفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلاة وهو
موجود في حق الامام فيتحقق البناء وكذا في الهداية قوله وان ظهر ان امامه محدث اعاد اي من اقتدى
بامام ثم علم انه كان محدثا او جنبا اعاد الصلاة واعادوا فيه خلاف الشافعي وقد تقدم
ان الاقتداء عنده على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن فيه مراعى وكون هذا الحديث
حجة عليه كذا فهم من الهداية وهذا حكم حدث اما اذا اختلط بالناس تغير الحكم قال [illegible] وسيا

فصلوتهم جائزة ويضرب هذا ضربا شديدا ويجبر على الاسلام لان الصلوة بالجماعة دليل الاسلام
فاذا اخبر انه مجوسي كان هذا منه ارتدادا كذا في الفتوى الكبرى للصدر الشهيد رحمه الله قوله
وان استخلف امي وقارئ باميا واستخلف اميا في الاخريين فسدت صلوتهم اي ولو ام امي قوما
اميين وفيهم قارئ فسدت صلوة الكل وكذلك لو استخلف الامام القارئ اميا في الاخريين قيد
بقوله ام وقارئ لانه لو لم يكن فيهم قاريا جازت صلوة الاميين اجماعا وبقوله في الاخريين لانه
لو استخلف في الاوليين فسدت صلوتهم اجماعا ثم هذا الحكم عند ابي حنيفة وقالا صلوة الامام والامي
جائزة وصلوة القارئ فاسدة لان الامام معذور وام قوما معذورين فصار كما اذا صلى العاري
بالعراة وللاميين ولابي حنيفة ان الامام ترك القراءة مع القدرة عليها لانه لو اقتدى بالقارئ
لكانت قراءته قراءة له بخلاف ما تقدم بها لان الموجود في حق الامام لا يكون موجودا في حق المقتدي
وان صلى الامام وحده والقارئ وحده جاز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة ثم مسئلة
الاستخلاف في الاخريين متفق عليها بين علمائنا الثلاثة وقال زفر لا تفسد لان القراءة
قد اديت لنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في الامي لانعدام
الاهلية وكذا على هذا لو قدمه في التشهد كذا في الهداية وذكر في الكفاية انه في هذا الشرط اذا قدمه
قبل ان يقعد قدر التشهد ولو قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فهو على الخلاف المعروف بين ابي حنيفة
وصاحبيه وقيل بل لا يفسد عند الكل لوجود الصنع منه وهو الاستخلاف فيصح ان شاء الله تعالى
ثم المصنف رحمه الله لما بين الصلوة وكيفية ادائها اراد ان بين العوارض التي تقطع الصلوة وهو
هذا **باب الحدث** من سبقه الحدث توضأ وبنى قيد بقوله سبقه احترازا عما تعمد الحدث
فانه لا يجوز البناء حينئذ وقوله توضأ اي انصرف من غير توقف حتى لو مكث ساعة يصير
مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث فيفسد ما ادى فيفسد الكل ضرورة كذا في الكفاية قوله

بني

وبني في القياس ان يستقبل وهو قول الشافعي لان الحدث ينافيها في الصلوة والمشي
والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد لنا قوله عليه السلام من قاء او رعف
او امذى في الصلوة فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم فيما يستقبل
دون ما يتعمده فلا يلحق به والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف كذا في الهداية قوله
واستخلف لو اماما اي ينبغي لو كان من سبقه الحدث اماما استخلف غيره كما اذا حصر عن القراءة
فقدم غيره اجزأهم وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده فلا يكون
في معنى الحدث له ان الاستخلاف لعلة العجز وهو ههنا الزم والعجز عن القراءة غير
نادر فلو قرء مقدار ما يجوز به الصلوة لا يجزيه بالاجماع لعدم الحاجة الى الاستخلاف
كذا في الهداية قوله وان خرج من المسجد بظن الحدث او جن او احتلم او اغمي عليه
استقبل اي من ظن انه احدث فخرج من المسجد ثم علم انه لم يحدث استقبل الصلوة
وان لم يكن خرج من المسجد صلى ما بقي والقياس الاستقبال في الصورتين وهو رواية
عن محمد لوجود الانصراف من غير عذر وجه الاستحسان انه انصرف على قصد
الاصلاح الا ترى انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلوته فلحق قصد الاصلاح ما لم يختلف
المكان بالخروج ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد وكذلك الحكم في الجنون
والاحتلام والاغماء اعني لا يجوز البناء مع وجود هذه العوارض لانه يندر وجود
ها فلا يكون في معنى ما ورد به النص وهو الحدث وكذلك اذا قهقه على ما مر لانه بمنزلة
الكلام كذا في الهداية قوله وان سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا
بد من التوضي ليأتي به وهذا عندنا وقال الشافعي اصابة لفظ السلام فرض على ما يجيء الا ان
عنده لا يجوز البناء كذا في الكفاية قوله وان تعمده او تكلم تمت صلوته اي وان تعمد الحدث

وتبطل في هذه الحالة ان تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن ليس عليه الاعادة لانه
لم يبق عليه شيء من الاركان كذا في الهداية قوله وبطلت ان رأى متيمم ماء او تمت مدة مسحه
او نزع خفيه بعمل يسير او تعلم امي سورة او وجد عار ثوبا او قدر موم او تذكر فائتة او
استخلف اميا او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة او سقط جبيرته
عن برء او زال عذر المعذور اي بطلت الصلوة ان رأى المتيمم ماء وبعد ما قعد قدر التشهد
او تمت مدة مسحه بعد ما قعد قدر التشهد او نزع خفيه بعمل يسير في هذه الحالة قيد بالعمل
اليسير لانه لو نزع بالعمل الكثير تمت صلوته اتفاقا لوجود الصنع عنه وكذا لو تعلم الامي
السورة في هذه الحالة بان كان لقنها فقرءها بعد نسيها فتذكرها وانما قلنا هذا لانه
لو تعلم حقيقة التعلم فقد وجد الصنع وكذا البواقي في صورة زوال عذر المعذور من جعل
سلس البول توضأ حال دخول وقت العصر والبول سائل ثم انقطع بولم يدخل وقت
العصر فامتد الانقطاع حتى شرع في اداء العصر عند الغروب فلما قعد قدر التشهد
غربت الشمس وانقطع بحاله تفسد صلوته عنده خلافا لهما الا انا قد قلنا ان المعذور الذي لا
يمضي عليه وقت صلوة الا والحدث الذي ابتلي به موجود فيه وهذه اثنا عشر مسائل
تفسد فيها الصلوة عند ابي حنيفة خلافا لهما والاصل فيها ان الخروج عن الصلوة بفعل المصلي
فرض عند ابي حنيفة وعندهما لا كما عرفتها بعد التسليم لهما قوله عليه السلام اذا قلت هذا
فقد تمت صلوتك لان انت لا يمكنه اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قوله تمت اي قاربت التمام هذا مذكور فيما تقدم قوله
وصح استخلاف المسبوق اي من اقتدى بامام بعد ما صلى بركعة فاحدث الامام فقدم المسبوق
لوجود المشاركة في التحريمة لكن الاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته
وينبغي

وينبغي للمسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم ولو تقدم ينبغي من حيث انتهى اليه الامام لقيامه
مقامه واذا انتهى الى السلام تقدم مدركا ليسلم بهم كذا في الهداية قوله فلو اتم الصلوة الامام
وتفسد بالمنافي صلوته دون القوم اي فلو ان هذا المسبوق الذي يفعل منافيا في الصلوة مثل
القهقهة والحدث العمد والتكلم او الخروج من المسجد فسدت صلوته وصلوة القوم تامة
لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة وفي حقهم بعد تمام اركانها والامام الاول ان كان
فرغ لا تفسد صلوته وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح لانه لما استخلف صار مقتديا فصار كواحد
من القوم كذا في الهداية قوله كما تفسد بقهقهة امامه الذي اختتمه لا بخروجه من المسجد و
اي كما تفسد صلوة المسبوق بقهقهة امامه الضمير للمسبوق لدى اختتام الامام والضمير للامام
كذا ذكره المصنف في المصفى ولا يفسد صلوة المسبوق بخروج امامه من المسجد وكلامه وهذا
بالاتفاق ومسئلة القهقهة خلافية فعند ابي حنيفة تفسد وعندهما لا لهما ان صلوة المقتدي
بناء على صلوة الامام جوازا وفسادا فاذا لم يفسد صلوة الامام بالقهقهة لا تفسد
صلوة المقتدي فصار كالسلام والكلام ولابي حنيفة ان القهقهة مفسدة للجزء الذي تلاقيه
من صلوة الامام فتفسد من صلوة المقتدي مثله غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق
يحتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام والكلام لانهما منهيان اي مصلحان للصلوة
غايتها كذا في الهداية ثم هذا الحكم اذا لم يقيد المسبوق ركعة اما اذا قيد فلا يفسد صلوته
اتفاقا لان حكم الانفراد قد تقرر كذا في المصفى وغيره قوله ولو احدث في ركوعه او سجوده
توضأ وبنى واعادهما لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة
ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة كذا في الهداية
قوله ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها لا يجب عليه اعادة الركوع والسجود

لاكن الاولى ان يعيدها ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن واما عدم وجوب الاعادة
فلان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد بحجة وعن ابي يوسف انه يلزمه اعادة الركوع لا
ن القومة فرض عنده كذا في الصحيح قوله ويتعين المأموم الواحد للاستخلاف بلا تعيين من الامام
رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى او لم ينو لما فيه من صيانة الصلاة
وتعين الاول لقطع المزاحمة وهو بمعنى ويتم الاول صلوته مقتديا بالثاني كما لو استخلفه
حقيقة فلو كان خلفه من لا يصلح للامامة كالمرأة والصبي قيل تفسد صلوته لانه استخلاف
من لا يصلح للامامة وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة
وتفسد صلوة الصبي لانه بقي كانه امام من الامام كذا في الهداية والكفاية ثم المصنف
لما بين احكام الحدث في الصلوة وهو من العوارض السماوية اراد ان يبين العوارض
المكتسبة التي تفسد الصلوة وتقطع البناء والتي يدخل نقصانا في الاداء لكونها
مكروهة فقال باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها قوله ويفسد الصلوة التكلم اي
مطلقا سواء كان عامدا او ناسيا وقال الشافعي لا يفسدها الكلام بالنسيان
لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد الحكم
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الفساد وحكم العقبى وهو الاثم ولنا قوله عليه السلام ان
صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فما لا يصلح في الصلوة فمباشرته فيها
مفسد اذا نسيا يفسدها كالاكل والشرب وما رواه محمول على رفع الاثم بخلاف
السلام لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه
من كاف الخطاب كذا في الهداية والكفاية قوله والدعاء بما يشبه كلامنا اي ويفسدها
الدعاء بما يشبه كلام الناس وهو كل ما يسأل من الناس كقوله اللهم اعطني درهما او زوجني
فلانة

خلافه وقال الشافعي ما يباح له سؤاله خارج الصلوة يباح له سؤاله في الصلوة واحتج بقوله
تعالى واسألوا الله من فضله وقوله عليه السلام سلوا الله حوائجكم حتى الشسع لنعالكم والملح لقد
وركم ولنا ان ما يجوز ان يخاطب به العبيد بعضهم بعضا فهو من كلام الناس فيفسدها في مجلس دعاء
ويجري فيما بين العباد والخطاب مثال ما ذكر من كلام الناس فيفسدها والحديث محمول على حال
التشهد فيما ليس مستحيلا والكتاب محمول على ما لا يشبه كلام الناس محمولا
على خارج الصلوة كذا في البدائع قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع او مصيبة
الانين صوت المتوجع نحو اه والتاوه ان يقول اوه وارتفاع البكاء هو ان يحصل به
حروف كذا في الكفاية ثم هذه الثلاثة عطف على قوله والدعاء اي ويفسد الصلوة الانين
والتاوه وارتفاع بكائه من وجع او مصيبة لان فيه اظهار الجزع والتاسف فيكون
من كلام الناس كذا في الهداية قوله لا من ذكر الجنة والنار فان كان الانين والتاوه
وارتفاع البكاء من ذكر الجنة والنار لا يفسد الصلوة لانه يدل على زيادة الخشوع لانه
يكون الخوف العقاب فيكون عبادة خالصة وكذا روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان
لك وعن ابي يوسف ان آه لا تفسد في الوجهين واوه تفسد لان الاول ليس من قبيل
الكلام بل يشبه التنفس والثاني من قبيل الكلام كذا في الهداية والبدائع قوله والتنحنح بلا عذر
بان لم يكن مضطرا اليه لانه يحصل به الصوت ان حصل به حروف نحو اح بالضم والفتح فيما
عندهما خلافا لابي يوسف وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس كذا في الهداية وجه قول ابي يوسف
وجوابهما المذكور في البدائع على سبيل الاستقصاء قوله وجواب عاطس بيرحمك الله
اي ويفسدها جواب عاطس بيرحمك الله لانه يجري في مخاطبات الناس فكان من كلامهم
بخلاف قول العاطس والسامع الحمد لله لانه لم يتعارف جوابا ... عن ابي حنيفة

ان يفسد ثم قيد بالجواب لان العاطس اذا قال له بنفسه لا يفسد لانه ليس بجواب له قوله
يرحمك الله كذا في الكفاية قوله وفتحه على غير امامه اي يفسد ها فتح المصلي على غير امامه
وبان استفتح عليه لانه تعليم وتعلم فكان من كلام الناس ثم قيل يشترط التكرار لانه
ليس من اعمال الصلوة فيعفو القليل وقيل ما لا يشترط لان كلام نفسه قاطع وان قل
وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا
من اعمال صلوته معنا وينوي الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه رخص فيه
وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل من اية تفسد صلوة الفاتح وتفسد صلوة
الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغي للمقتدي ان لا
يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى اية اخرى
كذا في الهداية قوله والجواب بلا اله الا الله اي لو اجاب المصلي رجل بلا اله الا الله
فهذا كلام مفسد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون مفسدا وهو
الخلاف فيما اذا اراد جوابه وصورة ذلك اذا قيل له أمع الله اله اخر فقال لا اله الا الله
يريد جوابه وعلى هذا اذا وصف الله بما لا يليق وقال المصلي سبحان الله يريد الجواب او
اخبره بخبر يسره فقال الحمد لله يريد الجواب لابي يوسف ان هذا ثناء بصيغته فلا يتغير
بقرينة لهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمل الجواب فيجعل جوابا فصار كالتشميت
وقوله انا لله وانا اليه راجعون على هذا الخلاف في الصحيح وقيل هو مفسد بالاجماع
لان الاسترجاع لاظهار المصيبة فكانه قال اصبت بكذا فاعينوني كذا في الهداية
قوله اي السلام عمدا يفسد الصلوة وسهوا لا يفسد لانه من الاذكار ما لم التشهد
على النبي عليه السلام وعلى عباد الله الصالحين وهو اسم من اسماء الله تعالى وانما اخذ
حكم الكلام

حكم الكلام كاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب عن القصد واذا كان ساهيا شبهناه بالاذكار
واذا كان عامدا شبهناه بالكلام وعلى هذا ينبغي ان يكون رده مفسدا على الاطلاق لانه
ليس من الاذكار وفيه كاف الخطاب قوله وافتتاح العصر او التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر
اي من صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض ظهره لانه صح شروعه في غيره
فيخرج منه ولو افتتح الظهر بعد ما صلى ركعة منها فهي هي ويجتزئ بتلك الركعة لانه نوى
الشروع في غيره ما هو فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله حتى لو صلى بعدها ثلث ركعات
يخرج عن عهدة فرض الظهر ولو صلى اربعا بعد ما نوى على ظن ان الاولى انتقضت ولم يقعد
في الثالثة تفسد صلوته لانه ترك القعدة الاخيرة كذا في الهداية والكفاية قوله وقراءته من
مصحف اي تفسد الصلوة قراءة المصلي من المصحف وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا تفسد
لانها انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب ولابي حنيفة ان حمل المصحف
وتقليب الاوراق والنظر فيه عمل كثير ولانه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى
هذا لا فرق بين الموضوع والمحمول وعلى الاول يفترقان كذا في الهداية وذكر في الكفاية
ان عند الشافعي يجوز بغير كراهة وفيها ايضا لا فرق بين ما اذا قرء قليلا او كثيرا وقال
بعض المشايخ ان قرء مقدار اية تامة تفسد صلوته عنده والا فلا قوله والاكل والشرب اي
يفسد الصلوة اكل المصلي وشربه في صلوته لوجود العمل الكثير وسواء كان عامدا او سا
هيا فرق بين الصلوة والصوم حيث كان الاكل والشرب في الصوم ناسيا غير مفسد
اياه والفرق ان القياس ان يفصل في باب الصوم بين العمد والسهو ايضا لوجود ضد
الصوم في الحالين وهو ترك الكف الا انا عرفناه ذلك بالنص والصلوة ليست في معناه
لان الصائم كثيرا ما يبتلى في حالة الصوم فلو حكمنا بالفساد يؤدي الى الحرج بخلاف الصلوة

لان الاكل والشرب في الصلوة ساهيا نادر غاية الندرة فلم يكن في معنى ما ورد النص
فيعمل فيهما بالقياس وهو انه عمل كثير ليس من اعمال الصلوة كذا في البدايع قوله ولو نظر
الى مكتوب وفهمه او اكل ما بين اسنانه او مرت مارة في موضع سجوده لا تفسد وان اثم اي
لو نظر المصلي الى مكتوب وفهم ما فيه فعند ابي يوسف لا تفسد صلوته وهو المختار وعند
محمد تفسد وهو قياس قول ابي حنيفة وقيل لا تفسد بالاجماع والقايلون بالفساد
قاسوا هذه المسئلة على مسئلة اليمين ان حلف لا يقرء كتاب فلان فوصل اليه كتابه
فنظر فيه حتى فهمه ولم يقرء بلسانه قال ابو يوسف لا يحنث فجعل محمد التفهم كالقراءة
في حق الحنث فكذا في حق افساد الصلوة ويجب ان يتحرز عن هذا كذا في الكفاية وكذا
لو اكل ما بقي بين اسنانه ان كان دون الحمصة لا يفسده لان ذلك القدر في حكم التبع
لقلته ولانه لا يمكن التحرز منه وان كان قدر الحمصة فصاعدا تفسد صلوته لامكان
التحرز عن مثله كذا في البدايع وكذا لو مرت مارة في موضع سجوده لا يفسد صلوته لقوله
عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء الا ان المار اثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين
يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين وهذا اذا لم يكن بينهما حائل وحاذى
اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان
يتخذ امامه سترة لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه
سترة ومقدارها ذراع فصاعدا وينبغي ان يكون في غلظ الاصبع لان ما
دونه لا يبدو للناظر من بعيد ويجعل السترة على جانب الايمن او الايسر
وسترة الامام يكفي سترة للقوم ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط ويدرأ المار ان
لم يكن له سترة او مر بينه وبين السترة لقوله عليه السلام فادرؤا ما استطعتم ويدرأ
بالاشارة

يخاف وقوع الغلط في الصلوة وفي النائمين اذا كان يخاف ان يظهر صوت من النائم فيضحك
في صلوته وقيد بالظهر لانه لو صلى الى وجه غيره يكره لما روي عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا يصلي الى
وجه رجل فعلاهما بالدرة وقال للمصلي استقبلت الصورة وقال للقاعد استقبلت المصلي بوجهك
والدليل على عدم الكراهة ما روي عن ابن عمر كان يستتر بنافع في بعض اسفاره
وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يقرءون وبعضهم
كانوا يتحلقون الفقه ولم يمنعهم رسول الله كذا في الهداية قوله او مصحف او سيف معلق
او شمع او سراج عطف على قوله على ظهر قاعد اي لا يكره الصلوة على مصحف او نحوه لان
هذه الاشياء لا تعبد وباعتبار ذلك تثبت الكراهة بخلاف ما اذا صلى على تنور موقد
او نحوها لان عبدة النار يعبدونها كذلك ومن الناس من كره الصلوة على هذه الاشياء
وليس بشيء كذا في الكفاية قوله او على بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها اي لا يكره الصلوة
على بساط فيه تصاوير لان ذلك اهانة للصلوة لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كان
سجوده عليها لانه تعظيم لها وتشبه بعبادتها والله اعلم فصل كره استقبال القبلة
بالفرج في الخلاء واستدبارها لقوله عليه السلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها
لبول او غائط ولكن شرقوا او غربوا وكذا يكره للمرأة ان تمسك ولدها نحو القبلة
لبول وكذا يكره مد الرجلين الى القبلة لان في هذه الافعال ترك تعظيم القبلة والخلاء بالمد المكان
المعد للتغوط وبالقصر النبت كذا في الكفاية قوله وغلق باب المسجد اي يكره
غلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلوة وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد في
غير اوان الصلوة كذا في الهداية قوله والوطء فوقه والبول والتخلي اي وكره ايضا جماع الرجل
اهله فوق المسجد وكذا البول والتخلي اي التغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه

لمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه قوله لا فوق بيت فيه
مسجد اي لا يكره البول والتخلي ونحوهما فوق بيت فيه مسجد والمراد من المسجد ما اعد
للصلوة لانه لم ياخذ حكم المسجد وان كان مندوبا اليه قال عليه السلام لا تتخذوا بيوتكم
قبورا فهو عبارة عن ترك الصلوة في البيت كذا في الكفاية قوله ولا بنقشه بالجص وما
الذهب اذا فعل من مال نفسه حتى لو فعله المتولي من مال الوقف يضمن لان له ان يفعل
ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى التزيين وانما لا يكره لانه تعظيم المساجد
وفي قوله لا يكره اشارة الى انه لا يوجر بذلك ويكفيه ان ينجو راسا براس لان النبي
عليه السلام عد ذلك من اشراط الساعة قال يزخرف المساجد ويطول المنارة لكن
الكلام ثم المصنف رح لما بين ما هو الاصل في الفرائض ومتفق على فرضيتها وهي الصلوة
الخمس اراد ان يبين ما هو مختلف في فرضيتها وهو الوتر وما هو مشروع لجبر نقصان
الفرائض والنوافل وهذا **باب الوتر والنوافل** الوتر واجب اي الوتر واجب اعتقادا — باب الوتر والنوافل
عند ابي حنيفة حتى لا يكفر جاحده وفرض عملا حتى لو تذكره في الفجر تفسد فرض الفجر عنده واليه
اشار صاحب المنظومة بقوله [illegible] والوتر فرض ويرى بذكره في الفجر فساد فرضه
وسنة سببا فان ثبوته بالسنة كذا في المصفى وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله
سنة مؤكدة اكد من سائر السنن واحتجوا بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ثلث كتبت علي
ولم يكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى وفي رواية كتبت علي وهي لكم سنة وقال صلوها من
الحديث ولابي حنيفة قوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر فصلوها ما بين
العشاء الى طلوع الفجر والاستدلال من وجهين احدهما انه امر بها ومطلق الامر للوجوب
للوجوب والثاني انه سماها زيادة والزيادة على الشيء لا يتصور الا من جنسه فاما

اذا كان

٧٢

اذا كان من غير جنسه يكون قرانا لا زيادة ولان الزيادة انما يتصور على المقدر وهو
فرض لا النوافل فانه غير مقدر كذا في الايضاح قوله وهو ثلث ركعات بتسليمة اختلف في مقدار الوتر قال
اصحابنا الوتر ثلث ركعات بتسليمة واحدة في الاوقات كلها وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة
او بثلث او خمس او سبع او تسع او احدى عشرة في الاوقات كلها وقال الزهري في شهر رمضان ثلث
ركعات وفي غيره ركعة وللشافعي قوله عليه السلام من شاء اوتر بركعة ومن شاء اوتر بثلث ركعات
او خمس ولنا ما روي عن ابن مسعود وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم انهم قالوا كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوتر بثلث ركعات وعن الحسن قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلث لا يسلم
الا في اخرهن وحديث الشافعي محمول على ما قبل استقرار الوتر كذا في البدائع قوله ويقنت في الثالثة
قبل الركوع ابدا تقييد ان كونه قنت بقوله قبل الركوع احترازا عن قول الشافعي انه يقنت بعد الركوع
وتقييد بقوله ابدا احترازا عن قوله ايضا انه لا يقنت في الوتر الا في النصف الاخير من رمضان
بعد الركوع واحتج بما روي ان عمر رضي الله عنه لما امر ابي بن كعب بالامامة في ليالي رمضان
امره بالقنوت في النصف الاخير منه ولنا ما روي عن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله
عنهم انهم قالوا ان وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقنت قبل الركوع
والحديث يكون [illegible] في النصف الاخير [illegible] طول القيام لانه يسمى [illegible] قنوتا كذا في [illegible]
ويتوقف بعد ان كبر [illegible] يكبر اولا ويرفع يديه ثم يقنت لما روينا من قبل لا ترفع الايدي الا
في سبع [illegible] قوله ويقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب
وسورة اما عندهما فظاهر لانه نفل عندهما فيعم فرض القراءة في جميع ركعاتها واما عند
ابي حنيفة فلانه واجب مع احتمال النفلية فالاحتياط في وجوب القراءة في كل
ركعاتها الا انه دليل فرضيته لا يجعلها وما قرئ فيه فحسن لكن الاولى ان يقرأ في الركعة الاولى

سبح اسم ربك وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله احد كذا روي عن النبي عليه السلام
كذا في البدائع **قوله** ولا يقنت في غيره اي لا يقنت لصلوة غير الوتر وقال الشافعي يقنت في الفجر في الركعة
الثانية بعد الركوع واحتج لما روي ان النبي عليه السلام كان يقنت في صلوة الفجر ويدعوا على قبائل
ولنا ما روي عن جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام قنت
في صلوة الفجر شهرا كان يدعو على رعل وذكوان ويقول اللهم اشدد وطأتك على مضر
واجعل عليهم سنين كسني يوسف ثم ترك فكان منسوخا كذا في البدائع **قوله** ويتبع المؤتم
قانت الوتر لا الفجر اي يتبع المؤتم الامام قنوت الوتر بعد الركوع في النصف الاخير من رمضان
ويتبعه المؤتم وان قنت في صلوة الفجر لا يتبعه كذا في شرح الوقاية وذكر في الهداية فان
قنت الامام في الصلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتبعه
لانه تابع لامامه والقنوت في الفجر مجتهد فيه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه ثم قيل
يقف قائما ليتابعه فيما يجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك
الداعي فقيامه ساكتا يكون قنوتا معنا والاول اظهر ثم قال ودلت المسئلة على جواز
الاقتداء بالشافعية وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر لكن اذا علم المقتدي منه
ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لا يجزيه الاقتداء وهذا كله صريح وذكر
في الكفاية ثم تفسير قوله كالفصد وغيره ان لا يتحرف من القبلة ولا يكون متعصبا ولا
شاكا في ايمانه وان لا يتوضأ من القلتين وان يغسل ثوبه من المني وان لا يقطع
الوتر وان يراعي الترتيب في الفوائت وان يمسح ربع راسه وقيل اذا لم يعلم منه هذه الاشياء
تعيين يجوز الاقتداء به ويكره ولو شهد احتجامه ولم يتوضأ ولا يجوز الاقتداء به
في الاصح ولو راه يحتجم ثم غاب عنه ثم راه يصلي الصحيح انه يجوز الاقتداء به ولو شاهد
مس امراة

ومس امراة ولم يتوضأ يجوز الاقتداء به عند عامة العلماء وقال الهندواني لا يجوز
هذا من الكفاية والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء كذا في الهداية **قوله** النوافل قوله
والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع
والاصل في ذلك قوله عليه السلام من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة بني له
بيتا في الجنة وفسره على ما ذكر في المتن غير قوله وبعدها اربع وبعد الجمع اربع فانه
مذهب عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه وعن ابي يوسف انه يصلي بعد الجمعة ستا لانه روي
انه عليه السلام صلى هكذا ووجه ظاهر الرواية قوله عليه السلام من كان مصليا بعد الجمعة
فليصل اربع ركعات كذا في البدائع **قوله** وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعده
والست بعد المغرب لان هذه الصلوة لم تذكر في حديث المثابرة اما قبل العصر فلانه
لم يرو احد ان النبي عليه السلام كان يواظب على ذلك وكذا اختلف الروايات في عدد
اياها واما قبل العشاء فلان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها
اما بعد العشاء فلما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال من صلى بعد العشاء
اربع ركعات كن له كمثلهن من ليلة القدر وكذا روي عن عائشة رضي الله عنها اما الست
بعد المغرب فلما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من صلى بعد المغرب
ست ركعات كتب من الاوابين كذا في العناية **قوله** وكره الزيادة على اربع بتسليمة
في نفل النهار وعلى ثمان ليلا والافضل فيهما رباع على ثمان ركعات في الليل بتسليمة
لان النبي عليه السلام لم يزد على ذلك اي على الاربع نهارا وعلى الثمان ليلا ولولا
الكراهة لزاد على ذلك تعليما للجواز كذا في الهداية **قوله** والنفل ليلا ونهارا رباع
الخ وقالا بالليل شفع اي عندهما الافضل في النهار ان يصلي اربعا بتسليمة

وعند الشافعي الافضل فيهما مثنى مثنى لقوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى ولهما الاعتبار في الليل با
التراويح وفي النهار بسنة الظهر ولابي حنيفة ان النبي عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته
عائشة رضي الله عنها وكان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة
وازيد فضيلة ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لا يخرج عنه بتسليمتين لان عمل
النذر المطلق يستلزم صفة الكمال ولا كمال في ذلك ولو نذر ان يصلي بتسليمتين فصلى
بتسليمة يخرج عن عهدة النذر والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيه جهة التيسير الا
يرى ان المكتوبة يستحب تخفيفها في الاداء بجماعة لقوله عليه السلام صل بالقوم صلوة
اضعفهم وما رواه الشافعي معناه شفعا لا وترا قوله وطول القيام احب من كثرة
السجود اعلم ان طول القيام احب من كثرة السجود يعني لو صلى ركعتين واطال القيام
فيهما وقرء كثيرا من القران فهو افضل من ان يصلي عشر ركعات او اكثر فقرء قليلا
من القران لان النبي عليه السلام سئل اي الاعمال افضل فقال احمزها اي اشقها على البدن
ولا شك ان ادامة التحريمة اشق على البدن من تجديدها لان في تجديدها استرا
حة قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض اعلم ان مسئلة القراءة مختلفة اي فيها خمسة
اقوال قال علماؤنا القراءة فرض في ركعتي الفرض وقال الشافعي رح فرض في اداء الركعات كلها لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة وكل ركعة صلوة وقال مالك في صلوة ثلث ركعات اقامة
للاكثر مقام الكل تيسيرا وقال الحسن البصري رح فرض في ركعة واحدة لان الامر لا يقتضي
التكرار وقال ابو بكر الاصم القراءة ليست بفرض بل هو سنة كسائر الاذكار ومبنى الصلوة
على الافعال دون الاقوال الا يرى ان العاجز عن الافعال والقادر على الاقوال
لا يخاطب بالصلوة بخلاف العكس ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران والامر
بالفعل

بالفعل لا يقتضي التكرار وانما اوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى لانهما يتشاكلان
من كل وجه واما الاخريان فيتفارقان في حق السقوط بالسفر فلا يلحقان بهما وما
فيما رواه الشافعي مذكور صريحا فينصرف الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي
صلوة وهو مخير في الاخريين ان شاء سكت وان شاء سبح كذا الماثور عن علي وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم الا
ان الافضل ان يقرء لان النبي عليه السلام داوم على ذلك ولهذا لا يجب السهو بتركها في ظاهر
الرواية لان قراءة الفاتحة في الاخريين على وجه الافضلية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه
ان لم يقرء ولم يسبح كان مسيئا ان كان عامدا وان كان ساهيا يجب سجدتا السهو كذا في
الهداية والكفاية قوله وكل النفل والوتر اي القراءة واجبة في جميع ركعات النفل والوتر
اما النفل فلان كل شفع منها صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتدءة ولهذا لا
يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في الظاهر ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة واما الوتر فلا
احتياطا لان شبهة كون الوتر سنة ثابتة لاختلاف الاحاديث كذا في الكفاية قوله ويلزم النفل
بالشروع ولو عند الغروب والطلوع اي من شرع في نافلة ثم افسدها قضاها وقال
الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع قال الله تعالى وما على المحسنين من
سبيل ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزمه الاتمام صيانة لما ادي عن البطلان قال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم كذا فهم من الهداية ثم المصنف راعى السجع في قوله ويلزم النفل بالشروع
ولو عند الغروب والطلوع . والا لكان تقديم الطلوع على الغروب اولى لانه المتقدم
عليه طبعا كقوله تعالى وسبح بحمد ربك قبل طلوع وقبل الغروب قوله وقضى ركعتين لو نوى
اربعا وافسده بعد القعود الاول او قبله او لم يشرع في الثانية وبالاربع ركعات لو
في الاولين فقعد ثم افسد الاخريين قضى ركعتين لان شفع الاول قد تم والقيام

الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتداة فيكون القيام ملزما اياها فيقضيهما بالافساد فبعد احد
الشروع في الاخريين بالاتفاق واما لو افسد قبل الشروع في الاخريين بان افسد قبل القعود
فكذلك عندهما وعن ابي يوسف انه يقضي الاخريين اعتبارا للشروع بالنذر يعني لو نذر
ان يصلي اربع ركعات يلزمه فكذا بالشروع ولهما ان الشروع يلزم ما شرع فيه ويلزم ايضا
ما لا صحة لما شرع الا به وصحة الشفع الاول لا يتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية فلو شرع
في الركعتين فافسدهما فقوله في المتن يقضي ركعتين لو افسدهما قبل القعود يقضي
الشفع الاول لا الثاني خلافا لابي يوسف كذا في الهداية وشرح الوقاية وعلى هذا
الظهر لانها فاظنه وقيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة واحدة حتى ان المخير لو خير
امراته وهي في الشفع الاول من هذه الصلوة فاتمت اربعا لا يبطل خيارها وكذلك
في الشفعة كذا في الكفاية قوله او لم يقرء فيهن شيئا او قرء في الاوليين او الاخريين
عطف على قوله يقضي ركعتين لو نوى اربعا يعني في هذه الصورة الثلث يقضي ركعتين اما فيما لم
يقرء فيهن اصلا فعندهما يقضي ركعتين وعند ابي يوسف اربعا واما اذا قرء في الا
وليين فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرء في الاخريين فعليه قضاء الاوليين با
الاجماع ولو قرء في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين بالاجماع
ولو قرء في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ولو قرء في احدى
الاوليين واحدى الاخريين قضى اربعا عندهما وعند محمد عليه قضاء الاوليين ولو قرء
في احدى الاوليين لا غير يقضي اربعا عندهما وعند محمد يقضي الاوليين فيهما
ولو قرء في احد الاخريين لا غير قضى ركعتين عندهما وعند ابي يوسف رح اربعا
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه وهذه صورتها

الاول

لا لا لا لا قضى ركعتين	ق ق لا لا قضى اخريين	لا لا ق ق قضى الاوليين	ق ق ق لا قضى الاخريين	لا ق ق ق قضى الاوليين	ق لا ق لا قضى اربعا عندهما	ق لا لا لا قضى ركعتين عند محمد رح	لا لا لا ق قضى ركعتين عندهما
عندهما وعند ابي يوسف رحمه الله اربعا	اجماعا	اجماعا	اجماعا	اجماعا	وعند محمد ركعتين	وعندهما اربعا	وعند ابو يوسف رحمه الله اربعا

والاصل في جميعها ان ترك القراءة في الاوليين او في احديهما يوجب بطلان التحريمة عند
محمد لانها انعقدت للافعال وقد فسد بترك القراءة فصارت بمنزلة افعال ليست
من الصلوة ومن فعل في صلوته فعلا ليس من الصلوة يبطل بها التحريمة كذا هذا وعند ابي
يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء
لان القراءة ركن زائد الا يرى ان للصلوة وجودا بدونها كما في الاخريين فساد الاداء
لا يوجب بطلان التحريمة كترك الاداء اصلا كما لو شرع في الصلوة ولم يات باركانها حال كونه
منفردا او خلف الامام والفاسد ثابت الاصل وان فات الوصف وعند ابي حنيفة
ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احديهما لا يوجب لان كل شفع من
النفل صلوة على حدة وفساد الصلوة بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه فقضينا
بالفساد في حق وجوب القضاء فيما اذا لم يقرء في احد الاوليين فقط وحكمنا ببقاء
التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا فيما اذا قرء في حق الاوليين فقط او قرء
في احدى الاوليين واحدى الاخريين وهذه الصور مع اصولها من الهداية
والكفاية اذا ضبطت اوصلها تيسير لك بالقياس التقاط صورها واربعا لو قرء
في احدى الاوليين واحدى الاخريين او قضى اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف

وعند محمد ركعتين لظاهر من الاصل **قوله** ولا يصلي بعد صلاة مثلها اعلم ان هذا لفظ الحديث وقد
فسره علي وابن مسعود رض اي ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون هذا بيان الفريضة اي النهي
في ركعات النفل كلها واما حملناه على هذا لان الحديث ثبت خصوصا بالاجماع فان الرجل يصلي
ركعتين الفجر ثم يصلي ركعتين الظهر في السفر ثم ركعتين السنة الى غير ذلك فاستقام حمله على وجه
صحيح وقال بعض المشايخ المراد به النهي عن تكرار الجماعة فيكون حجة على الشافعي وقيل الاولى
لا يقضي الرجل ما اداه من الفرض بوسوسة كذا في الكفاية **قوله** ويتنفل قاعدا مع قدرته على
القيام ابتداء لقوله عليه السلام صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم فيفهم منه صلاة الصحيحة
وقال في اخر الحديث وصلاة النائم وليست على النصف هو مثلها فعلم ان هذا في
حال عدم العذر في النوافل ولان الصلاة خير موضوع فربما يشق عليه القيام
فيجوز تركه لئلا ينقطع عنه والمختار ان يقعد كما يقعد في التشهد لانه
عهد مشروعا في الصلاة **قوله** وبناء اي ان افتتح قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند
ابي حنيفة وهو استحسانا والقياس ان لا يجوز وهو قولهما اعتبارا الشروع بالنذر
لانه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحت بدونه بخلاف النذر لانه نص على القيام حتى
لو لم ينص لا يلزمه القيام عنده عند بعض المشايخ كذا في **قوله** وراكبا خارج المصر مو
ميا الى اي جهة توجهت دابته بقوله قاعدا حال من الضمير المستكن في يتنفل وقوله راكبا عطف عليه
اي ومن كان خارج المصر وهو راكب يصلي النافلة على دابته بالايماء ولان النوافل
غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول لانقطع عنه القافلة وينقطع هو عن القافلة او
الرواتب نوافل وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من غيرها وقيد بخارج المصر
ليعلم انها لا يجوز في المصر وانه لا يشترط السفر كذا في الهداية **قوله** وبنى بنزوله لا عكسه
يعني لو افتتح التطوع راكبا ثم نزل بنى وفي عكسه استأنف لان احرام الراكب انعقد مجوزا

بعد اداء الفرض يصلي

للركوع

للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود
فلا يقدر على ترك ما وجب عليه من غير عذر وعند ابي يوسف انه يستقبل في النزول ايضا وكذا
عن محمد اذا نزل بعد ما صلى والاصح هو الظاهر كذا في الهداية فان قيل لما اذا افتتح راكبا ثم نزل قد
لزم هذا ابتناء القوي على الضعيف وذا لا يجوز كالمريض اذا صلى بالايماء ثم قدر على الركوع
والسجود قلنا ايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان ايماء المريض بدل عن الاركان حتى
انه لا يصار اليه الا عند العجز عن الاركان والايماء من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في الشرع
اسم لما يصار اليه عند تعذر غيره والمريض عجز بمرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب
لم يعجزه الركوب عن الاركان ومع هذا الشارع اطلق في الايماء فلا يكون الايماء بدلا عنها لان كان
فكان قويا في نفسه الا يرى ان المسح على الخفين لما جاز مع القدرة على الغسل جاز اقتداء الغاسل
بالماسح فان قيل اذا كان قويا في نفسه فلما ذا لم يجز البناء اذا افتتح نازلا ثم ركب قيل لان
الركوب عمل كثير بخلاف النزول كذا في الكفاية **قوله** وسن في رمضان عشرون ركعة بعشر
تسليمات بعد العشاء وقبل الوتر وبعده اعلم ان التراويح سنة مؤكدة وان ذكر في الجامع
الصغير بلفظ الاستحباب كذا روى الحسن عن ابي حنيفة لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون
والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا حيث قال اني
خشيت ان يفترض عليكم ثم وقتها بعد العشاء وقبل الوتر وبعده قال عامة المشايخ والاصح
ان وقتها بعد العشاء الى اخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء كذا في الهداية
قوله بجماعة متعلق بقوله سن اي سن التراويح بالاوصاف المذكورة بجماعة لكن على
وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها
البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك الفضيلة لان الافراد روي عنهم الخلفاء لان

عمر رضي الله عنه جمع الناس على ابي بن كعب رضي الله عنهما **قوله** والختم مرة عطف على قوله
عشرون ركعة اي وسن الختم ايضا مرة اختلف المشايخ قال بعضهم يقرء في كل شفع مقدار
ما يقرء في المغرب لان التطوع اخف من الفرض فيعتبر باخف المكتوبات قراءة وهو المغرب وهذا
ليس بصحيح لان الختم لا يحصل بهذه القدر وقال بعضهم يقرء مقدار ما يقرء في العشاء والايمان في
العشاء وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يقرء في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا
على الناس وبه يحصل السنة وهي الختم مرة لان عدد الركعات ستمائة في ثلثين ليلة وعدد آيات القرآن
ستة الاف وشيء فاذا قرء في كل ركعة عشر آيات يحصل والاهل الاجتهاد كانوا يختمون في كل
عشر ليال وعن ابي حنيفة انه كان يختم في شهر رمضان احدى وستين ختمة ثلاثين في الليالي
وثلاثين في ايام وواحدة في التراويح كذا في الكفاية **قوله** بجلسة بعد كل اربعة بقدر ها اي الجلوس
والمجلوس على نفوذ ربين اي يجلس بين كل ربعتين بقدر ربعة وكذا بين الخامسة والوتر كذا
في الكفاية **قوله** ويوتر بجماعة في رمضان لا افضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر ولكن
لما جاز الاداء بالجماعة كانت الجماعة افضل اعتبارا بالمكتوبة وبعض المشايخ اختار في
الوتر المنزل كذا في الكفاية واما عدم الجواز في غير رمضان فعليه الاجماع ثم المصنف
لما فرغ من باب الوتر والنوافل عقبه بباب ادراك الفريضة لان كثيرا من المسائل
في هذا الباب يصير نافلة فتبيناسبا وهذه **باب ادراك الفريضة** قوله صلى ركعة من الظهر
فاقيم يتم شفعا ويقتدي اي راد بالاقامة شروع الامام في الصلوة لا الاقامة المؤذن
فانه لو اذن المؤذن في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه
يتم ركعتين بلا خلاف بين علمائنا وانما يتم شفعا صيانة للمؤدى عن البطلان لقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم قوله ويقتدي احترازا لفضيلة الجماعة بان لم يقيد الاولى بالسجدة

يقطع

قضاء ... رمضان ... [illegible]

ادراك الفريضة

٧٧

يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح لانه محل الرفض والقطع للاكمال وان كان في النفل لا يقطع لان قطعه
ليس للاكمال كذا في الهداية **قوله** فلو صلى ثلاثا اتم ويقتدي متطوعا لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض
بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيدها بسجدة حيث يقطعها لانه محل الرفض غير انه
يتخير ان شاء عاد فقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلوة الامام ثم اذا
اتمها يدخل معهم والذي يصلي معهم نافلة لان فرضه قد ادى **قوله** فان صلى من الفجر او المغرب ركعة
يقطع ويقتدي اي هذا الذي ذكرنا اذا كان ما يصلي معهم نافلة فان كان في وقت يكره فيه النفل
كالفجر والمغرب يقطع ما يصلي ويدخل معهم احترازا لفضيلة الجماعة اذ لو اضاف اليها ركعة اخرى
تفوته الجماعة لانه لا يمكنه ان يدخل معهم متنفلا وهذا في الفجر والعصر ظاهر واما في المغرب
فلذلك لان التنفل وان كان بعده مباحا لكن التنفل بالثلاث غير مشروع وفي جعله اربعا
مخالفة امامه ومع ذلك لو فعل تمم اربعا لان مخالفة الامام اهون من مخالفة الشرع على
ان هذه مخالفة بعد فراغ الامام فان قيل اليس ان التطوع بالجماعة خارج رمضان مكروه
قلنا نعم اذا كان الكل متطوعين اما اذا كان الامام مفترضا فلا يكره لما روي ان النبي
عليه السلام صلى الظهر فلما فرغ راى رجلين في اخريات الصفوف لم يصليا فقال لهما
ما بالكما لم تصليا فقالا صلينا في رحالنا فقال اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلوة قوم فصليا
معهم واجعلا صلوتكما معهم نافلة كذا في الكفاية **قوله** وكره خروجه من المسجد اذن فيه بعد
اي من في مسجد اذن فيه كره له ان يخرج حتى يصلي لقوله عليه السلام لا يخرج من المسجد بعد النداء
الا منافق او يخرج لحاجة يريد الرجعة **قوله** وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الا
قامة اي وان كان قد صلى فلا باس به لانه اجاب داعي الله مرة الا ان يكون في الظهر
والعشاء وقد اذن المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا والتوقي عن مواقفا

لتتمة واجب وفي فعلها تخرج عن الكراهة النفل كما ذكرنا فان قيل حديث ابي سعيد مطلق
قلنا ان النبي عليه السلام انما قاله حين فرغ من الظهر وهو وقت لا يكره التطوع فيه
فيقيد بمثله فان قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلنا نعم لكنا نحمله عليه
قلنا دفعا للتعارض بينه وبين النهي عن النفل بعد الفجر والعصر فان قيل انه
عليه السلام قاله بعد الفجر ايضا قلنا ان الصحيح الرواية تحمله على وقت لم يتهم عن
النفل بعد الفجر ثم نسخ كذا في الكفاية قوله ومن خاف فوت الفجر ان خشي ان تفوته ركعة
ويدرك الاخرى صلى ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين
الفضيلتين وان خشي ان تفوته ركعتان دخل معه لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد
بتركها الزم قال عليه السلام صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة
وقال عليه السلام تارك الجماعة ملعون ولان الجماعة مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجة
كذا في الكفاية قوله ولم تقض الا تبعا اي اذا فاتت ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل الطلوع
الشمس لانه بقي نفلا مطلقا وهو مكروه بعد الصبح ولا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد احب الي ان يقضيهما بعد ارتفاع الشمس الى وقت الزوال لانه عليه السلام
قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس لهما ان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص
القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض فيبقى ما وراءه على الاصل وانما
يقضي الى وقت الزوال ثم فيما بعد اختلف المشايخ وكذا في الهداية قوله وقضى التي قبل
الظهر في وقته قبل شفعه قيد بقوله في وقته لانها لا تقضى بعده وقيد بقوله قبل
شفعه احترازا عن قول محمد فقد ذكر في البيهقي وقال ابو يوسف من فاتته اربع قبل الظهر
يقضيها في الوقت ويقدمها على الركعتين وفي رواية عنه لا لان الواجب تقديم الاربع

على الظهر

على الظهر والركعتين وتاخير الركعتين عن الاربع ركعات وقال محمد تقديم الركعتين اولى
لان الاولى فاتت عن محلها فلا يفوت الثانية عن محلها وهو بعد الفرض متصلا قوله
ولم يصل الظهر بجماعة بادراك ركعة بل ادرك فضلها اي من ادرك ركعة من الظهر
ولم يدرك الثلاث فانه لم يدرك الكل فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد قد ادرك
فضلها لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه فقد صار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها
في الجماعة حقيقة ولهذا يحنث في يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي
الظهر بالجماعة كذا في الهداية وذكر في الكفاية ان تخصيص قول محمد ليس لنفي الاختلاف
فيما بينهم لانهم قد اتفقوا في الجواب عنهم وهو انه لم يصل الظهر جماعة وانه فضلها ثم ما
واصله ما ذكر في الجامع الصغير رجل قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فادرك ركعة لم يحنث
لانه لم يصل الظهر بجماعة لانه منفرد ببعضها حتى لزمته القراءة ولو ادرك الثلاث حنث وقيل
لا يحنث ولو قال عبده حر ان ادرك الظهر حنث بادراك ركعة لان ادراك الشيء ادراك
آخره يقال ادركت اياه لكن تخصيص قوله لان الشبهة انما ترد على قوله لانه من ادرك
الامام في التشهد في الجمعة لم يجز صلاة ركعتها عنده خلافا لهما فيتوهم انه لا يدرك عنده فضيلة
الجماعة بادراك اقلها فاحتيج الى تخصيص قوله ويتطوع قبل الفرض ان امن فوت الوقت
والا لا اي من دخل مسجدا قد صلى فيه فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام
في الوقت سعة وان كان في الوقت ضيق تركه قيل هذا في غير السنة الظهر والفجر لان لهما
زيادة مزية قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها وان طردتكم الخيل وقال في الاخرى من ترك
الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقيل هذا في الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند اداء
المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها

لكن بما مكلاوت الفرائض الا اذا خاف الفوت كذا في الهداية قوله وان ادرك امامه راكعا فكبر ووقف
حتى رفع راسه لم يدرك الركعة اي ومن انتهى الى الامام في ركوعه فكبر ووقف حتى رفع الامام
راسه من الركوع لم يصر مدركا لتلك الركعة خلافا لزفر له ادرك الامام فيما له حكم القيام
فصار كما لو ادركه في حقيقة القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلوة ولم يوجد لا في
القيام ولا في الركوع كذا في الهداية وذكر المصنف في المصفى ان هذا اذا امكنه الركوع اما
اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا كما قاله شيخنا ناقلا عن كتب المشايخ وثمرة الخلاف تظهر
في كونه لاحقا فعنده للادراك هو لاحق حتى يقضي الركعة قبل فراغ الامام وعندنا هو
مسبوق حتى يصلي الركعة بعد فراغ الامام كذا في الكفاية وغيرها قوله ولو ركع مقتديا فادركه
امامه فيه صح قوله فيه اي في الركوع وهذا ايضا عندنا وقال زفر لا يجزيه لان ما اتى به
قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه تحقيقه ان الجزء الذي اداه قبل الامام وان
كان فاسدا فالبناء على الفاسد لا يكون الا فاسدا ولنا ان الشرط هو المشاركة في
جزء واحد من الركن وقد وجد كما في الطرف الاول بان شارك امامه في ابتداء
الركوع ورفع راسه قبل الامام هذا بين بقاء لان الموجود منه قبل الامام مثله [illegible]
فقط لكن هذا الفعل مكروه لقوله عليه السلام اما يخشى الذي يركع قبل الامام ان يحول الله
راسه راس حمار ثم اعلم ان المأمور به نوعان اداء وقضاء والاداء ايفاء عين الواجب
والقضاء ايفاء مثل الواجب كذا في اصول فخر الاسلام والمصنف لما بين الاداء اراد
ان يبين القضاء وهذا باب قضاء الفوائت قوله الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت
مستحق اي واجب وهذا عندنا وقال الشافعي مستحب لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون
شرطا لغيره اي غير نفسه لان الايمان والطهر حين شرع وجب لم يكن العصر موجودا
لا تحقيقا

باب قضاء الفوائت قوله

لا تحقيقا ولا تقديرا فيستحيل ان يكون الظهر شرطا له ولنا قوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها
ثم ليعيد التي صلى مع الامام فلو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها لان الترتيب
يسقط بضيق الوقت وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية
ولو قدم الفائتة جاز لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها بخلاف ما اذا كان في الوقت
سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها كذا في الهداية قوله ويسقط
بضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا اي الترتيب بين قضاء الفائتة واداء الو
قتية يسقط باحد خصال ثلث احدها ضيق الوقت بان تذكر في اخر الوقت بحيث
لو اشتغل بالفائتة يخرج الوقت قبل اداء الوقتية فيسقط الترتيب لان مراعاة الترتيب
فيها ابطال العمل بالدليل المقطوع به وهو اداء الصلوة في وقتها والثاني النسيان
لما ذكرنا ان خبر الواحد جعل وقت التذكر وقتا للفائتة ولا تذكر ههنا
فوجب العمل بالدليل المقطوع به وروي ان النبي عليه السلام صلى المغرب يوما
فقال هل رأى احد منكم صليت العصر قالوا لا فصلى العصر ولم يعد المغرب ولو
وجب الترتيب لاعاده والثالث كثرة الفوائت وقال بشر المريسي كثرة الفوائت
لا يسقط الترتيب حتى لو صلى في جميع عمره مع تذكر صلوة واحدة فائتة فصلوة جميع عمره
على الفساد ما لم يقض الفائتة لان الدليل الموجب للترتيب لا يوجب الفصل
بين القليل والكثير لان كثرة الفوائت يكون عن كثرة تفريط فلا يستحق به التخفيف
ولنا ان الفوائت اذا كثرت لو وجبت مراعاة الترتيب معها الفائتة
الوقتية عن الوقت وهذا لا يجوز لانه تبطل ما ثبت بالدليل

المقطوع بمحبوا لو احدثم اختلفوا في حد الكثرة في ظاهر الرواية ان يصير الفوائت ستا فاذا
خروج وقت السادسة سقط الترتيب وعند زفر ان يزيد على شهر كالجنون اذا استغرق
الشهر وروي عن محمد ان السقوط بصيرورة الفوائت خمسا والصحيح جواب ظاهر الرواية لان
الفوائت لا يدخل في التكرار بدخول وقت السادسة وانما تدخل بخروج وقت السادسة
كذا في البدائع قوله ولم يعد بعودها الى القلة وعند البعض يعود وهو الاظهر
فقد روي عن محمد ان من فاتته صلوة يوم وليلة ثم اخذ يقضي يصلي مع كل وقتية فائتة
فان الفوائت تجوز سواء تقدمت الوقتية او تاخرة والوقتية فاسدة
ان تقدمت الفوائت لان الفوائت دخلت في حد القلة قوله فلو صلى فرضا ذاكرا
فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا صورتها رجل صلى العصر وانه لم يصل الظهر وصلى
الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فسد العصر والفجر الا اذا كان في اخر الوقت ثم اذا فسدت الوقتية
لا يبطل اصل الصلوة عندهما خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت
الفرضية بطلت اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل ثم العصر تفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات
ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا عند ابي حنيفة وعندهما تفسد فسادا باتا لا اجواز له
بحال وقضاء الوتر وكذا الواحدة المفسدة هي الخمس وكذا يقضي قبل السادسة كذا في
المصفى ولهما ان الجنس قد فسدت بترك الترتيب فلا يعود صحيحا ولابي حنيفة ان
الترتيب لا سقط سقط مستندا الى اولها وهذا لان الكثرة علة سقوط الترتيب واذا
ادى السادسة فقد ثبت الكثرة وهي صفة الكل لا محالة فاستندت الى المؤديات
فيستند حكمها كذا في السيفي والبدائع ثم في مسئلة الوتر اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
فان فساد

فساد الفجر بتذكر لو تر مبني على خلاف فالهما وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده و
سنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن كذا في الهداية ثم المصنف رح لما
بين ما هو الفائت من كل وجه وبين ما هو الخلف عنها وهو القضاء الاداء يبين
ما هو الفائت من وجه وهو السهو وما هو جبر النقصانها وهو السجود وهذا
باب سجدة السهو قوله يجب بعد السلام سجدتان اي مع تشهد وتسليم فالجار والمجرور
متعلق بفعله يجب وقال مالك ان كان سهوه بنقصان سجد قبل السلام لانه جبر النقصان
وان كان عن زيادة سجد بعد السلام لانه ترغيم للشيطان حكي انه قال ذلك لابي يوسف
ما قولك لو وقع السهو في الزيادة والنقصان جميعا فسكت مالك قال الشافعي يسجد
قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد السهو قبل السلام ولنا قوله عليه السلام لكل سهو
سجدتان بعد السلام حتى لو سجد قبل السلام يجزيه وهذا الخلاف في الاولوية ثم يأتي بالتسليمتين
هو الصحيح صرفا للسلام المذكور الى ما هو المعهود ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام
والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح لان الدعاء موضعه اخر الصلوة كذا في الهداية قوله
بترك واجب الجار والمجرور متعلق بفعله يجب اي يجب سجدتان اذا ترك واجبا
وهو يدل على ان السجود السهو واجب وهو الصحيح لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة
فيكون واجبا كالدماء في الحج واذا كان واجبا لا يجب الا بترك الواجب او بتاخير او
بتاخير ركن فان قيل اذا كان وجوب السجدتان بترك الواجب فما بالهما يجبان في الزيادة
ح ان الزيادة لا يكون تركا قلنا لان الزيادة لا تخلو عن تاخير ركن او ترك واجب الا
ترى ان من سجد ثلاثا انه يجب القيام والقعدة وهما واجبان قوله وان تكرر متصل
تجب سجدتان اي يجب سجدتان وان تكرر السهو في صلوة واحدة غير مشروع فقط

ان محمد اقال للكسائي وكان ابن خالته لا يشتغل بالفقه مع هذا الخاطر فقال من احكم علما فذاك يهديه
الى سائر العلوم فقال محمد انا القي اليك شيئا من مسائل الفقه فخرج جوابه من النحو فقال هات فقال ما
تقول فيمن سها في سجود السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من اي باب من النحو خرجت
هذا الجواب فقال من باب انه لا تصغير للمصغر فتحير من الفطنة كذا في البدايع قوله وبسهو امامه
لا بسهوه اي تجب سجدة ان سها امامه لا بسهوه يعني ان سهو الامام يوجب على المؤتم
السجود لتقرر سببه الموجب في حق الاصل ولهذا يلزم حكم الاقامة بنية الامام تحقيقا للتبعية
فان لم يسجد الامام لم يسجد المأموم لانه يصير مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا وان سها
المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا للامام ولو تابعه الا
مام ينقلب الاصل تبعا كذا في الهداية قوله فان سها عن القعود الاول وهو اليه اقرب عاد
الا وسجد للسهو فقوله وهو حال من الضمير المستكن في سها وقوله اليه اي الى القعود الاول
وقوله وسجد للسهو اي على كل التقديرين اما اذا عاد فلانه زاد في صلوته قياما واما اذا لم
يعد فلانه ترك القعدة وهي واجبة وقيل اذا كان للقعود اقرب عاد وجلس ولم يسجد
للسهو وهو الاصح لان ما يقرب الى الشيء يأخذ حكمه فصار كانه لم يقم اصلا قوله وان سها عن
الاخيرة عاد ما لم يسجد وسجد للسهو اي وان سها عن القعدة الاخيرة عاد الى القعود ما
لم يسجد للركعة الخامسة لان فيه اصلاح صلوته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل
الرفض وسجد للسهو لانه زاد في صلوته قياما ولانه اخر السلام وهو واجب كذا في الكافي
قوله فان سجد بطل فرضه برفعه وصارت نفلا فيضم سادسة اي وان قيد الخامسة
بسجدة يبطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رح لان عنده لا يفسد ويعود بناء على ان الركعة
الواحدة عنده بمحل النقض وبرجا جبرا للنقص لبقاء فرضه عليه وهو الخروج بلفظة السلام

ولانه

٨١

ولنا انه استحكم شروعه في النفل لانه وجد من افعال الصلوة فعل كامل قبل اكمال اركان المكتوبة
ومن ضرورته خروجه عن الفرض لتغايرهما فيستحيل كونه فيهما فاذا صار متنفلا صار خارجا عن
الفرض كذا في الهداية قوله برفعه متعلق بقوله بطل فرضه اي بطل فرضه اذا رفع راسه
من السجود وهذا عند محمد وقال ابو يوسف يبطل فرضه بوضعه لان الوضع سجود كامل ولمحمد
ان اتمام الشيء يكون بآخره وهو الرفع وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه حدث قبل رفع راسه
من السجدة فعند ابي يوسف بطل صلاته وعند محمد يتوضأ ويبني وحكي ان ابا يوسف سأل
محمدا ما فائدة قولك بطلان الصلوة برفع الراس فقال فائدته اذا سبقه الحدث قبل الرفع
يتوضأ ويبني فقال ابو يوسف صلوة فسدت يصلحها الحدث كذا في السغناقي فانظر الى قدر اشارة ائمتهم
وغاية اجتهادهم في امور الدين وحسن اخلاقهم ومصاحبتهم وخلو بواطنهم من الحقد
والحسد ثم انظر الى علماء الدنيا الدنية والاولاد الغبية كيف اخلاقهم اتوا اما على خلاف سيرهم
وشتمهم همتهم بطونهم واشتغالهم بما لا يعنيهم في دنياهم وعقباهم فوا اسفا على تحول
ميدان اولي النهى وفوارس مجادلات ذو لجحان بين الحوالي الصفا نيس ولم يسم
بمكنه سامع وقوله وصارت نفلا هذا عندهما وعند محمد بطلت وهذا بناء على ما نقل
من الاصل وهو ان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت صلاة
عنده فيهما يقولان ان التحريمة انعقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن
من ضرورته بطلان الوصف وقولهم فيضم سادسة ولو لم يضم لا شيء عليه لانه
مظنون كذا في الهداية قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم وان سجد للخامسة
تم فرضه وضم سادسة لتصير الركعتان نفلا وقوله عاد انما يعود لان التسليم
في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهه بالقعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض

ولو قيد الخامسة بسجدة ثم تذكر يضم اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباقي اصابة
لفظ السلام وهي واجبة وان يضم اليها ركعة لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة
منهية عنها لان النبي عليه السلام نهى عن البتيراء وهي المقطوعة من الصلوة ثم هل ينوبان
عن سنة الظهر والصحيح انهما لا ينوبان عنها لان المواظبة عليها بتحريمة مبتداة كذا
في الهداية قوله وسجد للسهو هذا استحسان لتمكن النقصان في فرضه بالخروج على وجه
غير مسنون وهو ترك التحريمة والقياس ان لا يلزم لان السهو وقع وقد انتقل منه
الى النفل ومن سهى في صلوة لا يلزمه السجود للسهو في صلوة اخرى ولو لم يضم بل قطعها لم يلزمه
قضاء الركعتين لانه مظنون وشرح ع ان لا يوجب شيئا ولو اقتدى به انسان يصلي ستا
عنده محمد لان المؤدى بهذه التحريمة ست ركعات وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه
عن الفرض ولو افسده المقتدي لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام وعند ابي يوسف
يقضي ركعتين لان السقوط عن الامام بعارض قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم
يبن شفعا اخر عليه اي من صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي
اخرين لم يبن لان سجود السهو يبطل لوقوعه وسط الصلوة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو
ثم نوى الاقامة حيث يبني لانه لو لم يبن تبطل جميع الصلوة لان نية الاقامة علة في
وجوب اكمال تلك الصلوة فظهر عود التحريمة في حقها فاما كل شفع من النفل صلاة على
حدة فلم تعد التحريمة في حق صلوة اخرى ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة كذا في الكافي قوله
ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا لا اي ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل
رجل معه في صلوته بعد السلام ان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد هو داخل سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه
السهو

٨٣
السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت لجبر النقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلوة
وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا
يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود وثمرة الاختلاف تظهر في مسائل منها
هذه ومنها اذا سلم من عليه السهو ثم قهقه عند محمد تنتقض بها وضوءه وعندهما لا الا
اذا سجد لان القهقهة حينئذ يلاقي خلال الصلوة ومنها لو سلم من عليه السهو ثم نوى
الاقامة صارت صلوته اربعا عنده سجد او لم يسجد وعندهما ان سجد صارت اربعا لان
نية الاقامة وجدت في خلال الصلوة وان لم يسجد لم تصر اربعا لان نية الاقامة وجدت خارج الصلوة
كذا في الهداية وشرح الوقاية قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع اي ومن سلم يريد به قطع
الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد للسهو لان هذا على سبيل التوقف حتى يصادف محله
محل السلام غير قاطع ونيته تغيير المشروع فلغت وهذا لانه عنده محلل على سبيل التوقف
عند محمد فنية قصد تحليله فقد قصد تغيير المشروع وعندهما هو محلل على الثبات
فلقد قصد تغيير المشروع فلغت واذا لغت نيته تجرد السلام غير قاطع فان قيل
يشكل هذا بما اذا نوى الاشتراك بالله حيث يكفر من ساعته وان كانت نيته تغيير
المشروع قلنا ان الاصل في الايمان هو التصديق وتحقيقه لا يفتقر الى عمل الجوارح
بخلاف الصلوة فان تحققها مفتقر الى عمل الجوارح مع النية فافترقا كذا في الكفاية
قوله وان شك كم صلى اول مرة استانف اي من شك في صلوته فلم يدر اثلاثا
صلى ام اربعا وذلك اول شك عرض له استانف الصلوة لقوله عليه السلام اذا شك
احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل واختلف في معنى قوله اول مرة وقال بعضهم ان
السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه في عمره قط وقال بعضهم اول سهو وقع له

في تلك الصلوة والاول اشبه كذا في الكفاية قوله وان كثر تحرى اي وان كان الشك
يعرض له كثيرا بنى على غالب ظنه لقوله عليه السلام من شك في صلوته فليتحر الصواب قوله والاخذ
بالاقل اي وان لم يكن له ظن بنى على الاقل لقوله عليه السلام يبني على الاقل وهذا نص في الباب
وقوله فليتحر الصواب محمول على ما اذا وقع له غير مرة والحديث الاول محمول على ما اذا
وقع اول مرة والاتحاد في المتضادين الاستيناف والتحري كذا في الهداية والكفاية قوله توهم
مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين وهو على مكانه يتمها ويسجد للسهو اما الا
تمام فلانه سلم سهوا فلا يخرج عن الصلوة واما وجوب السهو فلتأخر الفرض وهو القيام
الى الشفع الثاني بخلاف ما اذا سلم على ظن انه مسافر او مصلي الجمعة ثم علم حيث تفسد صلوته
لان هذا ظن نادر فكان سلامه سلام عمد وانه قاطع كذا في البدايع ثم المصنف رح
لما فرغ احكام السهو الذي يوجب نقصانا مع الجبر اراد ان يبين احكام المرض الذي يوجب
نقصانا بلا جبر وهذا **باب صلوة المريض** من تعذر عليه القيام او خاف زيادة المرض صلى قاعدا
يركع ويسجد لقوله عليه السلام لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فعلى الجنب
تومي ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكذا اذا خاف
زيادة المرض بالقيام لانه يتضرر به ويتحرج والحرج مدفوع عنها كذا في البدايع
قوله او موميا بتعذر اعطف على قوله قاعدا اي وان تعذر الركوع والسجود
صلى موميا لما روينا وجعل المسئلة انه يومي قاعدا قوله وجعل سجوده اخفض
اي من ركوعه لان الايماء قائم مقامهما فيأخذ حكمهما كذا في الهداية قوله
ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه الرواية يرفع بضم الياء وفتح الفاء على بناء المجهول
لان الظاهر ان المريض الذي بلغ حد الايماء لا يقدر على رفع شيء الى وجهه

بل يرفع

قاعدا وان لم يستطع

بل يرفع غيره والدليل على عدم الجواز قوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد
والا فاوم برأسك قوله وان فعل وهو يخفض رأسه صح والا لا الرواية بضم الفاء وكسر العين
ايضا اي وان رفع الى وجهه شيء وهو بحال يخفض رأسه للركوع والسجود صح لوجود الايماء
حقيقة وان وضع ذلك على جبهته لا يجوز لعدم الايماء كذا في الهداية قوله وان تعذر القعود
اومى مستلقيا او على جنبه اي ان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى
بالركوع لقوله عليه السلام لعمران فان لم تستطع فعلى الجنب لكن الحالة في الاولى وما قلنا
اولى لان اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه تقع الى جانب الا
ستلقاء يمنع الصحيح عن الايماء فكيف بالمريض كذا في الكفاية قوله والا اخرت اي وان لم
يستطع الايماء اخرت عنه الصلوة لقوله عليه السلام فان لم تستطع فالله احق بقبول العذر
منه وفي قوله اشارة الى ان الصلوة لا تسقط عنه فان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان
مفيقا هو الصحيح وقيل الاصح ان العجز اذا زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء وان كان دون
ذلك يلزمه كما في الاغماء لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب فقد ذكر ان من قطعت يداه ورجلاه من
المرفقين وقدماه من الساقين لا صلوة عليه مع وجود العقل كذا في الكفاية قوله ولم يوم
بعينه وقلبه وحاجبيه وقال زفر يومي بالحاجبين اولا فان عجز فبالعينين فان عجز فبقلبه
وقال الحسن يومي بحاجبيه وعينيه دون قلبه ووجه قول زفر ان الصلوة فرض لا تسقط
الا بالعجز فان عجز عنه يسقط وما قدر عليه يلزمه بقدره ووجه قول الحسن ان اركان
الصلوة تؤدى بالاعضاء الظاهرة واما الباطن فليس فيه حظ من اركانها ولنا
ما روينا من حديث عمران بن الحصين الى ان قال فان لم تستطع فالله احق
بقبول العذر منه اخبر النبي عليه السلام انه معذور وعند اسحق فهذه الحالة ولو كا

عليه الايماء بما ذكرتم لما كان مصحف ورلكذا في البدائع قوله وان تعذر الركوع والسجود لكن
قدر على القيام اومى قاعدا عندنا وقال زفر والشافعي يومي قائما لان القيام ركن فلا يسقط
بالعجز عن ادراك اخر وان ركنية القيام ليتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم
فاذا كان لا يعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والخلاف في الافضلية وما قلناه اولى
لان القعود اشبه بالسجود قوله ولو مرض في صلوته تم قاعدا ان قدر اي صلى
بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض تممها قاعدا يركع ويسجد او يومي ان لم يقدر لانه
بناء الادنى على الاعلى فصار كاقتداء القاعد بالقائم واقتداء المومي بالقاعد وفي
كذا في الهداية قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى اي لو صلى المريض بعض صلوته
قاعدا بركوع وسجود ثم صح من مرضه بنى وهذا عندهما وقال محمد يستقبل والاصل
ان اخر الصلوة على اولها بمنزلة صلوة الامام فكل موضع يصح الاقتداء يصح البناء
فاقتداء القائم بالقاعد صحيح عندهما بناء على فعل النبي عليه السلام وعند محمد
لا يجوز لان حال المقتدي اقوى من حال الامام كما مر فكذا هذا قوله ولو كان موميا
لا اي ان صلى المريض بعض صلوته بالايماء ثم صح استانف لان اقتداء الصحيح
بالمومي غير جائز فكذا هذا قوله وللمتطوع ان يتكئ على شيء ان اعيا اي ومن افتتح
التطوع قائما ثم اعيا لا باس بان يتوكأ على عصى او حائط ويقعد لان هذا عذر
وان كان بغير عذر يكره عند ابي حنيفة لانه لو قعد عنده يجوز
من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء وعندهما يكره لانه لا يجوز القعود عندهما
وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق وتجوز الصلوة عنده ولا تجوز عندهما ذكر
برهان [illegible] في باب النوافل في المشكلة بادة [illegible] في الكافي قوله ولو صلى

في فلك

في فلك قاعدا بلا عذر صح اي ومن صلى في سفينة قاعدا بغير عذر اجزاه عند ابي حنيفة
والقيام افضل وقالا لا يجزيه الا من عذر واليه اشارة صاحب المنظومة بقوله وراكب في
الفلك صلى قاعدا من غير عذر لا يكون فاسدا خفيف بقوله بلا عذر لانه كان من عذر
جاز بالاتفاق ولهما ان القيام مقدور عليه فلا يترك ولابي حنيفة ان الغالب فيه دوران
الراس والغالب كالمتحقق كالنوم مع الحدث الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف
والخروج افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط وقيل
المربوط على الخلاف ايضا فالاول اصح وهذا اذا كانت مربوطة بالشط وان كانت موقوفة
في لجة البحر وهي تضطرب فالاصح ان كان الريح يحركها تحريكا شديدا فهي كالسائرة والا
فهي كالواقفة كذا في الهداية والكافي والمحيط قوله ومن اغمي عليه خمس صلوات قضى
ولو اكثر لا اي ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضاها وان كان اكثر من ذلك لم
يقض والجنون كالاغماء عند البعض وبه اخذ المصنف ثم هذا استحسان والقياس
ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كاملة لتحقق العجز عن فهم الخطاب
وهو قول الشافعي وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء
واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار
ثم الزيادة تعتبر في الاوقات عند محمد لان التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات
هو الماثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم فقد روي ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم
وليلة فلم يقضهن وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اقل من ذلك فقضاهن ثم المصنف
لما بين صلوة المريض وكان سجود التلاوة شبيها بها من حيث انها تشبه صلوة
القاعد اعقب باب المريض باب سجود التلاوة وهذا قوله

سجود التلاوة تجب باربعة عشر سجدة آية

وعند الشافعي كذلك الا ان في الحج سجدتان وليس في ص عنده سجدة وفي آخر الاعراف وفي الرعد و
النحل واسرائيل ومريم والحج والفرقان والنمل والم السجدة وص وحم والنجم والانشقاق
واقرأ كذا كتبت في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد قوله اولى الحج وص انما خصهما بالذكر
بمكان الاختلاف قال الشافعي يفعل في الحج سجدتان وليس في ص سجدة فقيدنا المصنف رح بقوله
اولى الحج احترازا عن الآخر وفيه واحتج الشافعي بما رواه عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي الحج سجدتان وقال ايضا فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأها ومذهبنا مروي
عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا سجدة التلاوة هي الاولى والثانية وهي سجدة
الصلوة وهو الظاهر حيث قرنها بالركوع فقال اركعوا واسجدوا والسجدة المقرونة
بالركوع والسجود سجدة الصلوة وتأويل قوله عليه السلام فضلت الحج بسجدتين احدهما
سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلوة وكذلك قال الشافعي في ص انها سجدة الشكر دون
التلاوة واحتج بما روي عليه السلام تلا في خطبته سورة ص فتهيأ الناس للسجدة قال عليه
السلام انها توبة نبي ولنا ما روي ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله اني رأيت
في المنام اني اكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجدت والدواة والقلم
سجد فقال النبي عليه السلام نحن احق بها والدواة والقلم فامر حتى تكتب في مجلسه وسجدها مع
اصحابه فان قيل في الحديث زيادة وهي انه قال سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا
قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة التلاوة فانها من عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر
ومراده من هذا بيان سبب الوجوب واما لم يسجد في خطبته ليبين انه يجوز تأخيرها
وقد روي انه سجدها في خطبته فذلك دليل وجوب كذا في الكفاية ثم موضع السجدة
في حم عند قوله وهم لا يسأمون وهو المأخوذ للاحتياط وعلى من تلا ولو اماما او ام
ولو غيره

ولو غيره اصلا او مؤتما اي السجدة واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع لقوله عليه السلام
السجدة على من تلاها والسجدة على من سمعها وعلى كلمة ايجاب والحديث غير مقيد بالقصد
فتجب على السامع سواء قصد السماع او لم يقصد بان السبب يحصل بدونه قصد به او لم يقصد
كذا او تلا الامام سجدها وسجدها المأموم معه لان المؤتم متابعة الامام قوله لا بتلاوة
الضمير المؤتم اي لا يجب السجدة بتلاوة المأموم لا على نفسه ولا على امامه لا في الصلوة ولا
بعد الصلوة كذا في شرح الوقاية والهداية وهذا عندهما وقال محمد يسجد وانها اذا فرغوا
لان السبب قد تقرر ولا مانع بعد الصلوة بخلاف حالة الصلوة لانه يؤدي الى خلاف موضع
الامامة وهذا لانه لو سجدها التالي وتابعه الامام المتبوع تبعا والتبع متبوعا وان
لم يتابعه الامام كان مخالفا لامامه وان سجدها الامام وتابعه التالي كان خلاف موضع
التلاوة لان التالي امام السامعين قال عليه السلام لما كنت اماما لو سجدت لسجدنا معك
ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له وهذا لان المحجور
هو الممنوع من التصرف على وجه يظهر نفاذ مثل ذلك التصرف عليه من جهة غيره كالعبد
والمجنون لقيام الحجر او الولي مقامهما فكذلك المقتدي محجور عن القراءة لانه ممنوع الشارع عن
القراءة ونفذ قراءة الامام عليه بخلاف الجنب والحائض انهما منهيان وليسا محجورين
كذا في الهداية والكفاية قوله ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلوة اي لو سمع المصلي
آية سجدة ممن ليس معه في الصلوة سجد بعدها ولم يسجدها في الصلوة لانها ليست بصلوة
لان سماع المصلي هذه السجدة ليس من افعال الصلوة وانما يسجد بعد الصلوة لتحقق سببها
وهو السماع قوله ولو سجد فيها اعادها لا الصلوة اي ان سجدها في الصلوة اعاد
السجدة لا لانه اداها في الصلوة فقد ادخل في الصلوة ما ليس منها فالصلوة والا لم

تفسد لعدم المضادة لكن تنقض لادخال ما ليس منهما فيهما لان الزائد الداخل فيهما لا
بد ان يقطع نظمهما فينسخ وصل فعل بفعل وذلك ترك الواجب وهو ايصال فعل بفعل فصار
المؤدي منهيا عنه وهي وجبت خارج الصلوة على طريق الكمال فلا تسقط بادائها على وجه
يكون منهيا عنه كذا في البدايع قوله لا الصلوة اي لا يعيد الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي
في الصلوة وقيل بل تفسد الصلوة لانه زاد فيها ما ليس منها والاول هو الاصح وعليه
العامة قوله ولو سمع من امام فائتم قبل ان يسجد سجد معه ولو قرءها الامام وسمعها
رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه في الصلوة قبل ان يسجدها الامام سجدها معه
لانه لو لم يسمعها لكان الواجب ان يسجد معه تحقيقا لقضية الالتزام وههنا اولى
قوله وبعده لا اي وان اقتدى بعد ما سجدها لم يكن عليه ان يسجد لانه صار مدركا لها بادراك
تلك الركعة وهذا اذا ادركه في اخر تلك اما لو ادركه في الركعة الاخرى يسجدها بعد الفراغ
لانه لم يصر مدركا لتلك الركعة اداء وانما تعلق بتلك القراءة من السجدة اما اذا ادركه
في اخر تلك الركعة صار مدركا للركعة كلها فصار مدركا للقراءة كما لو ادرك الامام في
في اخر الركعة الثالثة اي في ركوعها فانه يكون مدركا للقنوت فان قيل النيابة تجزي في الا
قوال دون الافعال والسجدة منها قلنا نعم اذا كان الفعل مقصودا بنفسه اما اذا كان
في ضمن القراءة فلا وهنا ان السجدة انما وجبت بالتلاوة وان كان ملحقة بها كذا في الكافي
قوله وان لم يقتد سجدها اي لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وهذا مفهوم مما
تقدم وهو قوله على من تلا او سمع ولو غير قاصد الا انه ذكره في الايضاح قوله ولم تقض
الصلوتية خارجها اي سجدة التلاوة التي محلها في الصلوة لا تقضى خارجها كذا في شرح الوقاية
ثم قال وانما قلت محلها الصلوة ولم اقل التي وجبت في الصلوة احترازا عما اذا وجبت
في الصلوة

٨٦

في الصلوة ومحل ادائها خارج الصلوة كما اذا سمع المصلي ممن ليس معه او سمع من امامه وقضى
بعد فوت ركعة اخرى وقضى كلا منهما وانما لا يقضي الصلوتية خارجها لان لها مزية فلا تتأدى [illegible] الا ترى انه لو
ضحك في سجدة التلاوة في الصلوة تنتقض طهارته فلو ضحك فيها خارج الصلوة لا تنتقض كذا
في الكفاية قوله ولو تلا خارج الصلوة فسجد له واعاد فيها سجد اخرى اي ولو تلا خارج الصلوة
فسجد ثم دخل في الصلوة فاعادها في الصلوة سجد لها اخرى لان الثانية هي المستتبعة لكونها صلوتية
ولا وجه لالحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب كذا في الهداية قوله وان لم يسجد
اولا كفته واحدة لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت الاولى وهذا اذا لم يتبدل مجلس
الصلوة عن مجلس التلاوة فاما اذا تبدل فعليه بكل تلاوة سجدة كما لو لم يدخل في الصلوة كذا في الهداية
قوله كمن كررها في مجلسين اي كفته سجدة كمن تكرر آية سجدة في مجلس واحد لا كمن كررها
في مجلسين او ايتين في مجلس فانه لا يكفيه سجدة واحدة فقوله كمن كررها في مجلس لا
فرق بين ما لو قرءها مرتين ثم سجد او قرء وسجد ثم قرءها في ذلك المجلس كذا في شرح الوقاية
وقال في الهداية فان قرءها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرءها ثانية وان لم يكن
سجد للاولى فعليه سجدتان فقوله ثم ذهب ورجع يشير الى انه ان لم يذهب كفته واحدة
وكذا قوله وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان يكفي سجدة على التداخل دفعا
للحرج وهذا ما روي ان النبي عليه السلام كان ينزل عليه الوحي باية السجدة فيسمع منه ويقرأ
على الصحابة وكان يسجد لها سجدة واحدة لكن امكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه
جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل وهو ان يتكرر الحكم بتكرر السبب ثم المجلس
لا يختلف بمجرد القيام بل بالشروع في امر اخر وبالانتقال من مكان الى مكان لا يتحد
حكما وانما زوايا البيت والمسجد فتتحد حكما بل لا لصحة الاقتداء وفي تسدية الثوب

والانتقال من غصن الى غصن والدياسة يتبدل المجلس كذا في الهداية وشرح الوقاية قوله

ان يسجد

وكيفيته ان يسجد بشرائط الصلوة بين تكبيرتين اي كيفية السجدة بشرائط الصلوة بان يكون

طاهرا من الجنابة والحدث والحيض والنفاس ويكون ثوبه طاهرا ومكانه طاهرا وعورته

مستورة ويستقبل القبلة ويكبر قبلها وبعد رفع الراس ومنها اعتبارا بسجدة الصلوة

قوله بلا رفع يد وتشهد وتسليم واما عدم رفع اليد فلما روي انه لا يرفع الايدي الا في سبع مواطن

وللاعتبار بسجدة الصلوة واما عدم التشهد والتسليم فلانهما للتحلل وهو يستدعي سبق

التحريمة وهي منعدمة كذا في الهداية وكره ان يقرء سورة ويدع اية سجدة لانه يشبه

الاستنكاف عن السجدة قوله لا عكسه اي ولا باس بان يقرء اية السجدة ويترك ما سواها

لانه مبادرة الى السجدة لكن المستحب ان يقرء قبلها اية او ايتين دفعا لوهم التفضيل

واستحسن اخفاؤها اي اية السجدة شفقة للسامعين كذا في الهداية وشرح الوقاية

ثم المصنف رح لما بين احكام المقيمين وما هو رخصة في حقهم او عزيمة الاداء بين

احكام المسافرين وما هو فرض في حقهم وهذا فصل المسافر قوله من جاوز

وسطا

بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلثة ايام في بر او بحر او جبل قصر الفرض الرباعي

من الصلوة فقيد بقوله جاوز بيوت مصره لانه لو خرج من بيته ولم يجاوز بيوت

المصر لم يقصر الصلوة ليس له ان يقصر لقول علي رضي الله عنه حين خرج

من الكوفة لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والخص بيوت القصب وعمران الكوفة

وقيد بقوله مريدا لانه لو لم يرد ذلك فسافر الا انه لم يوما بعد يوم لا يقصر لان

القصد وحده غير معتبر والفعل وحده كذلك وانما العبرة للمجموع كذا في الكفاية

وقيد بقوله سيرا وسطا احترازا عن سير البريد فانه سريع جدا او عن سير العجلة

فانه بطيء جدا

فانه بطيء جدا فالسير الوسط سير الابل ومشي الاقدام وقيد بقوله ثلثة ايام لانه

لو قصد اقل من ذلك لا يكون مسافرا لقوله عليه السلام يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها

٨٧ ذكر المسافر محلى بالالف واللام فاستغرق الجنس واقتضى ان يتمكن كل مسافر من مسح ثلثة

ايام ولن يتصور ذلك الا وان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام ولياليها اذ لو كان

اقل من ذلك لا المسافرين عن الرخصة كذا في الكفاية وقيد بقوله في بر او بحر او جبل لان

السفر في كل مكان معتبر بما يجيء حتى لو كان لموضع طريقان احدهما في البر والاخر في البحر

او في الجبل بحيث لو سار في البر قطع في ثلثة ايام ولو سار في البحر قطع في اقل من ذلك باعتدال

الريح او كان بحيث لو سافر في البر الى البحر قطع في اقل من ثلثة ايام ولو سار في الجبل قطع

في ثلثة لمكان الصعود والنزول فان سار في البر قصر وان سار في البحر لا وكذا الجبل كذا

في الينابيع وغيره وقيد بقوله قصر لانه لا يجوز الاتمام عندنا خلافا للشافعي فان عنده

فرض المسافر اربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى و

لا ياثم على تركه بالاتفاق وهذا اية النافلة بخلاف الصوم لانه يقضى وقيد بقوله الفرض

الرباعي ليعلم انه لا قصر في المغرب والفجر والوتر وهذا شرح القيود المذكورة قوله

فلو اتم وقعد في الثانية صح والا لا اي وان صلى المسافر اربعا وقعد في الثانية قدر التشهد

اجزاته والاخريان نافلة كما لو صلى الفجر اربعا وان لم يقعد في الثانية قدر التشهد وقام

الى الثالثة وقيد بالسجدة بطلت صلوته لاختلاط النافلة قبل كمال اركانها ولان

القعدة فرض في حقه وقد ترك قوله حتى يدخل مصره غاية لقوله قصر الفرض الى غاية

دخول مصره لان الاقامة يتعلق بدخولها كما ان السفر يتعلق بالخروج عنها كذا

في الهداية قوله او ينوي الاقامة نصف شهر ببلدة او قرية عطف على قوله حتى يدخل

مصر او قرية ولا يزال المسافر على حكم السفر حتى يدخل مصره او ينوي الاقامة خمسة عشر
يوما او اكثر فان نوى اقل من ذلك قصر لانه لا بد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه
اللبث فقدرناه بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو ماثور عن ابن عباس وابن
عمر رضي الله عنهم والاثر في مثله كالخبر لان المقادير لا تعرف بالقياس فحمل ذلك على السماع
والتقييد بالمصر والقرية يشير الى انه لا يصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر كذا
في الهداية **قوله** لا بمكة ومنى اي ان نوى ان يقيم بمكة ومنى لا يصير مقيما لانهما
مكانان متباينان حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلا تصح اقامة
الجمعة في كل واحد منهما على قول من لا يجوز اقامة الجمعة في مصر واحد بموضعين
~~وقصر ان نوى اقل من ذلك لا يجوز اقامة الجمعة في مصر واحد بموضعين~~ **قوله** وقصر
ان نوى اقل من ذلك لما ذكرنا انها مقدرة بمدة الطهر **قوله** او لم ينو اقامة وبقي سنين
عطف على قوله ان نوى اقل من ذلك اي لو دخل مصرا على عزم انه يخرج غدا او بعد
غد ولم ينو الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر لان ابن عمر رضي الله عنهما اقام
باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك وعن ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا اذا دخلت بلدة وانت مسافر وفي عزمك ان تقيم
بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر دل هذه
الحديث على هذه المسئلة وعلى ان مدة الاقامة اقلها خمس عشر يوما وهذا باب لا
توصل اليه بالاجتهاد لانه من جملة المقادير ولا يظن بهما التكلم جزافا فيحمل على سماعهما
عنهما من رسول الله كذا في البدائع **قوله** او نوى عسكر ذلك في ارض الحرب وقوله ذلك
اشارة الى خمسة عشر يوما اي اذا دخل العسكر دار الحرب فنوى الاقامة قصر لانهم بين

الكلمي

ان ينهزموا فيقروا او يهزموا فيفروا فلم يكن في حقهم دار اقامة كذا في الهداية **قوله**
88 وان حاصروا مصرا اي وان حاصر العسكر مصرا فيها في دار الحرب انما قال هذا لئلا
يتوهم انهم اذا حاصروا مصرا كانوا مقيمين لما ان المصر في ايديهم وهو دار اقامة
والدليل ما مر ان حالهم مبطل عزيمتهم **قوله** او حاصروا اهل البغي في دارنا في غير مصر اي كذا
لو حاصر العسكر اهل البغي في دار الاسلام في غير المصر وانما قال في غير المصر ليعلم انهم
لو حاصروهم وهم في المصر يجوز لهم نية الاقامة لان المصر موضع الاقامة وهو
في ايديهم بخلاف ارض الحرب لجواز ان يزعجهم العدو ساعة فساعة لقوة يظهر
لهم وعن ابي يوسف ان كانوا في الاخبية والفساطيط خارج البلدة فكذلك وان
كانوا في الابنية صحت نيتهم لانها موضع الاقامة وقال زفر رحمه الله ان كانت الشوكة
والغلبة لهم صحت نيتهم في الوجهين للامن عن ازعاج العدو اياهم كذا في البدائع **قوله**
بخلاف اهل الاخبية فان نية الاقامة منهم صحيحة اختلف المتاخرون في الاعراب
والاكراد والتركمان يسكنون في بيوت الصوف والشعر قال بعضهم لا يكونون مقيمين
ابدا وان نووا مدة الاقامة لان المفازة ليست موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون لان
عادتهم المقام في المفاوز دون الامصار والقرى فكانت المفاوز لهم كالامصار
والقرى لاهلها ولان الاقامة اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر بل ينتقلون
من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى حتى لو ارتحلوا عن اماكنهم حيال صلبوا وقصد
واوخرصد وداسوط راو اسفل وكذا اذا عكسوا بعد اقامتهم هنالك في الشتاء
كذا فيهم من البدائع والكفاية **قوله** وان اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح واتم وبعده لا
اي ان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير

بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وان نوى صحيح في اثنائه لم يخرج لانه يتغير
بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل
في حق القعدة الاولى فرضية في حق المسافر فالحاصل ان كل موضع يتغير الفرض بنية الاقامة
يتغير بالاقتداء ولان الاقتداء في معنى نية الاقامة فالمغير في ذلك آخر الوقت ولو نوى
الاقامة وقد بقي من الوقت قدر التحريمة فلم يصل حتى مضت تقضيها اربعا كذا اشار
في الكفاية قوله وبعكسه صح فيهما اي لو اقتدى مقيم بمسافر صح اقتداؤه في الوقت لان المسافر يصلي ركعتين ويتم
وبعد الوقت
القوم المؤتمين في ركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الصحيح لانه مقتد
تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة
نافلة فلم يتأد بها الفرض فكان الاتيان اولى ويستحب للامام ان يقول اتموا صلوتكم فانا
قوم سفر لانه عليه السلام حين صلى باهل مكة وهو مسافر كذا في الهداية قوله ويبطل الوطن
الاصلي بمثله لا السفر لوطن الاصلي هو وطن الانسان في مولده او بلدة اخرى اتخذها
دارا وتأهل وتوطن بها مع اهله فاذا انتقل منه وتأهل موضعا آخر وطنا اصليا سواء
كان بينهما مدة سفر ولم يكن يبطل الوطن الاصلي حتى لو سافر من الثاني ودخل الاول لا يصير
مقيما الا بنية الاقامة لان النبي عليه السلام والمهاجرين من اصحابه كانوا من اهل مكة ثم لما
هاجروا وتوطنوا بالمدينة انتقض وطنهم بمكة حتى كانوا اذا اتوا مكة يصلون صلوة المسافرين
كذا في البدائع لكن لا يبطل الوطن الاصلي بالسفر حتى لو قدم المسافر الوطن الاصلي يصير
مقيما بمجرد الدخول لان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة مسافرا وكان وطنها
باقيا حتى يعود مقيما فيها من غير تجديد النية قوله ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي
اي ويبطل وطن الاقامة والسفر والوطن الاصلي تفسير وطن الاقامة ان ينوي الاقامة
في موضع

في موضع صالح للاقامة خمسة عشر او اكثر اما بطلانه بمثله فلان الشيء يجوز ان ينتقض
بمثله فلما سافر منه واقام في غيره انتقض حكم الاقامة بوجود ضدها وهو السفر واما بطلانه
بالسفر فلان توطنه في هذا المقام ليس للقرار ولكن لحاجة فاذا سافر منه فقد انقضت حاجته
فصار معرضا عن التوطن به فصار ناقضا له واما بطلانه بالوطن الاصلي فلانه فوقه
ثم ذكر في غير ظاهر الرواية انه يشترط ان يكون بين الوطنين مسيرة ثلثة ايام اي وطنه الاصلي وبين
هذا الموضع الذي توطن فيه بنية الاقامة كذا في البدائع قوله وفائتة السفر والحضر تقضى
ركعتين واربعا هذا على طريقة اللف والنشر فائتة السفر تقضى في الحضر ركعتين وفائتة الحضر
تقضى في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء قوله والمعتبر فيه آخر الوقت اي المعتبر
في القضاء آخر الوقت لانه هو المعتبر في السببية عند عدم الاداء لان الخطاب بالاداء يتوجه
عليه في آخر الوقت كذا في اصول فخر الاسلام والهداية وتفسير آخر الوقت هو قدر
التحريمة ويعتبر على ذلك السفر والاقامة والحيض والطهر والبلوغ والاسلام في ذلك
الجزء وقال زفر ومن تابعه من اصحابنا لا يجب الفرض ولا يتغير الا اذا بقي من الوقت مقدار
ما يمكن فيه الاداء لان وجوب الاداء يقتضي تصور الاداء واداء كل الفرض في
هذا الوقت لا يتصور فاستحال وجوب الاداء كذا في الكفاية والبدائع قوله والعاصي كغيره
اي ومن سافر سفر المعصية كالمسافر للصوص يترخصون برخص المسافر كالقصر
والافطار كما يترخص من سافر سفر الطاعة كالغزو والحج وطلب العلم وغير ذلك
وهذا عندنا وقال الشافعي لا يترخص العاصي لان الرخصة ثبتت تخفيفا فلا يتعلق بما
يوجب التغليظ وهو المعصية ولنا اطلاق النصوص كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر وقوله عليه السلام صلوة المسافر ركعتان الى غير ذلك ولان نفس السفر ليس بمعصية

يكون بعده وهو قطع الطريق وغيرها فصلح السفر ان يتعلق به الرخصة كذا في الهداية
والكفاية قوله ويعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع اي المرءة والعبد والجندي
او من كان في طاعة الغير يصير مسافرا بسفره ومقيما باقامته تحقيقا للتبعية وهذا لان العبد
يصير مقيما باقامة مولاه والمرءة باقامة زوجها والجيش باقامة الامير واما الغريم
مع صاحب الدين ان كان المديون مليا فالمعتبر نيته ولا يصير تبعا لصاحب الدين
لانه يمكنه تخليص نفسه بقضاء الدين وان كان مفلسا فالمعتبر نية صاحب الدين
لان له حق الملازمة فلا يمكن ان يفارق صاحب الدين ثم هذا اذا علم التبع بنية الاقامة من
الاصل اما اذا لم يعلم فلا حتى لو صلى التبع صلوة المسافرين قبل علمه فان صلوته جائزة
ولا يجب عليه اعادتها وقال بعض العلماء ان عليه الاعادة لكنه غير سديد لان في الالزام
بدون العلم ضررا في حقه وحرجا كذا في البدائع ثم المصنف رح لما بين احكام المقيمين
والمسافرين في اداء الصلوة الخمس ونوعيها اراد ان يبين ما هو قائم مقام احد الصلوة
الخمس في حق المقيمين وهو الجمعة ولانها في سقوط شطرها بمنزلة صلوة المسافر و

فصل

هذا قوله الجمعة فعلة من الاجتماع لا الفرقة من الافتراق اضيفا اليها اليوم من باب
اضافة الشيء الى سببه واضيف اليها الصلوة من باب اضافة المسمى الى اسمه اعلم ان
الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثابتة فرضيتها بالكتاب والسنة
واجماع الامة اما الكتاب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر للوجوب اما السنة فلقوله
عليه السلام اعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة الحديث اما الاجماع فقد اجتمعت الامة
على فرضيتها لكن اختلفوا في اصل الفرض في هذا اليوم الجمعة او الظهر على ما سيجيء قوله

شرطها

شرط ادائها المصر وهو كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وانما ذكر اقامة الحدود
مع انها تستفاد من قوله ينفذ الاحكام لزيادة خطرها وعلو شانها الا انها لا يقام مع الشبهة ولا
يكون من طي تنفيذ الاحكام الا بطي اقامة الحدود وكذا المرءة كذا في الكفاية اعلم ان للجمعة شرائط بعضها
يرجع الى المصلي وبعضها يرجع الى غيرها اما الذي يرجع الى المصلي فستة البلوغ والعقل والحرية
والذكورة والاقامة والصحة واما الذي يرجع الى غير المصلي فخمسة في ظاهر الرواية المصر والجامع
والسلطان والخطبة والجماعة والوقت وذكر في النوادر شرطا آخر وهو الاذن العام وهو اداء
الجمعة بطريق الاشتهار حتى ان اميرا لو غلق الباب وجمع في الحصن لا يجوز كذا في البدائع ثم
اختلفوا في تفسير مصر الجامع الذي يجوز اقامة الجمعة فيها فقال بعضهم ما يعيش فيه كل محترف
بحرفته من سنة الى سنة من غير ان يحتاج الى حرفة اخرى [illegible] ما ذكره المصنف
في المتن وقيل حسن ما قيل فيه اذا كانوا بحال لو اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك
حتى احتاجوا الى بناء مسجد الجمعة كذا في البدائع وشرح الوقاية قوله او مصلاه اي يشترط
لاداء الجمعة المصر بالتفسير المذكور او فناء المصر وهو ما اتصل بالمصر معدا لمصالحه
كركض الخيل وجمع العسكر والخروج للرمي ودفن الموتى وصلوة الجنازة كذا في شرح
الوقاية ثم شرطية المصر او فنائه مذهبنا وقال الشافعي المصر ليس بشرط للوجوب
ولا للصحة في الاداء فكل قرية يسكنها اربعون رجلا من الاحرار المقيمين لا يظعنون عنها
شتاء ولا صيفا يجب عليهم الجمعة واحتج على بما روي ان اول جمعة بالمدينة جمعة جمعت بجواثا
وهي قرية بالبحرين ولان جواز الصلوة لا يختص بمكان دون مكان ولنا قوله عليه
السلام لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع ولان الظهر فريضة فلا يترك الا بنص قا
طع والنصوص [illegible] تركها الى الجمعة في الامصار واما جواثا فقد قيل انه مصر بالبحرين

[illegible]

ورسم القرية ينطلق على البلدة العظيمة وهو في القرآن في غير موضع قوله ومنا مصر لا عرفة
اي ومنا مصر عندهما خلافا لمحمد واجمعوا ان عرفات ليست بمصر لا يجوز الجمعة فيها وان
اقامها امير الموسم او الخليفة نفسه له ان منا ليس بمصر بل هو قرية فلا يجوز الجمعة بها كما لا يجوز
بعرفات ولهما انها تتمصر في ايام الموسم لان فيها ابنية ينقل اليها الاسواق ويحضرها ولا
ينفذ الاحكام فالتحق بسائر الامصار بخلاف عرفات فانها لا تتمصر باجتماع الناس وحضور
السلطان كذا في البدائع قوله وتؤدى في مصر في مواضع اما اقامة الجمعة في مصر واحد
في موضعين فقد ذكر الكرخي انه لا باس بان يجمع في موضعين او ثلثة عند محمد وعن ابي
يوسف روايتان في رواية لا يجوز الا اذا كان بين موضع الاقامة نهر عظيم فيصير
بمنزلة مصرين وقيل شرط ايضا ان لا يكون على النهر جسر او كان يامن بقطع الجسر يوم
الجمعة حتى ينقطع الوصل وفي رواية قال يجوز اذا كان المصر عظيما ولم يجز في الثلث فان
اداها في موضعين فالجمعة لمن سبق منهما وللآخرين ان يعيد والظهر وان اداها
معا او كان لا يدري كيف كان لا يجوز صلوتهم وروى محمد عن ابي حنيفة انه يجوز الجمعة
في موضعين او ثلثة او اكثر من ذلك وفي ظاهر الرواية انه يجوز في موضعين ولا يجوز
في اكثر من ذلك وعليه الاعتماد فانه روي ان عليا رضي الله عنه كان يخرج
الى الجبانة في العيد ويستخلف في المصر من يصلي بضعفة الناس وذلك بمحضر من الصحابة
فلما جاز في صلوة العيد جاز في الجمعة لانهما في الاختصاص بالمصر سيان وما روي
عن محمد في الاطلاق في ثلث مواضع محمول على موضع الحاجة والضرورة وهذه الجملة
من البدائع قوله والسلطان او نائبه عطف على قوله المصر اي شرط ادائها المصر
والسلطان او نائبه وهذا عندنا وقال الشافعي ليس بشرط لان هذه الصلوة مكتوبة
فلا يشترط

فلا يشترط لاقامتها السلطان كسائر الصلوة ولنا ان النبي عليه السلام شرط الامام لا
لحاق الوعيد بتارك الجمعة بقوله ان الله فرض عليكم الجمعة في مقامي هذا في شهري هذا في سنتي (في يومي هذا)
هذه فمن تركها في حياتي او بعد مماتي استخفافا بها وجحودا لها وله امام
عادل او جائر فلا جمع الله شمله ولا بارك في امره الا لا صلوة له الا لا زكوة له الا لا حج
له الا لا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه ولانها تقام بجمع عظيم وقد تقع
المنازعة في التقديم والتقدم كذا في الهداية والبدائع قوله ووقت الظهر عطف على قوله
والسلطان او نائبه اي وشرط لادائها الوقت وهي وقت الظهر لا يجوز تقد
يمها على زوال الشمس لما روي ان النبي عليه السلام لما بعث مصعب بن عمير رضي الله
عنهم الى المدينة قال اذا زالت الشمس فصل بالناس الجمعة وكذا ان لم يؤدها حتى دخل
وقت العصر سقطت الجمعة لانها لا تقضى ~~وكذا ان لم يؤدها حتى دخل وقت سقطت~~
~~الجمعة لانها لا تقضى~~ وقال مالك يجوز اقامتها في وقت العصر وهذا فيه سد بدلا
اقيمت مقام الظهر بالنص كذا في البدائع قوله فتبطل بخروجه اي فاذا كان وقتها
وقت الظهر فتبطل بخروج الوقت الظهر فلو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر و
لا يبنيه عليها لاختلافهما في الكمية والشرط والمغايرة والاختلاف يمنع البناء وكما
يمنع الاقتداء كذا في الهداية والكفاية قوله والخطبة قبلها عطف على قوله ووقت الظهر اي
وشرط ادائها الخطبة والدليل على كونها شرطا قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والخطبة
ذكر الله فيفرض الخطبة في الامر بالسعي من حيث هي من ذكر الله والمراد بالذكر الخطبة
امر بالسعي الى الخطبة فدل على وجوبها وكونها شرطا لانعقاد الجمعة كذا في البدائع ولا
ن النبي عليه السلام ما صليها بغير خطبة قبل الصلوة لما قلنا انها شرط والشرط مقدم (ثم الخطبة)

على المشروط وبتقديمها وردت الآثار قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما لما روي جابر
بن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب خطبتين قائما يجلس بينهما
جلسة خفيفة ويتلو آيات من القرآن كذا في البدائع قوله بطهارة اعتبارا بالاذان
بل اولى لانها اقيمت مقام شطر الصلوة ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز
لحصول المقصود كذا في الهداية قوله وكفت تحميدة او تهليلة او تسبيحة اي كفت في الخطبة
قوله الحمد لله او لا اله الا الله او سبحان الله وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد الشرط ان ياتي بكلام يسمى خطبة في العرف وقال الشافعي الشرط ان ياتي
بخطبتين بجلسة بينهما لان الله تعالى قال فاسعوا الى ذكر الله مجمل فسره النبي عليه السلام
بفعله وبين ان الله تعالى امر بخطبتين ولهما ان الشرط هو الخطبة وهي في العرف
اسم لما يشتمل على تحميد الله والثناء عليه والصلوة على رسوله والدعاء للمسلمين
والوعظ والتذكير لهم فينصرف المطلق الى المتعارف ولابي ح ان الواجب مطلق
ذكر الله وذكر الله معلوم لا جهالة فيه فلم يكن مجملا اذ المجمل ما لا يمكن العمل به قبل
البيان فقد روي ان عثمان رضي الله عنه الذي ذكرنا انما هو مقدار الواجب
فالمستحب عن الكل ان ياتي بخطبتين يبدء اولا بالحمد والثناء على الله تعالى ويصلي
على رسوله ويدعو للمسلمين ثم يعظ ويذكرهم لان هذا اليوم يوم يرغب الناس
في استماع الوعظ والتذكير لقلة اشتغالهم بامور الدنيا فهم في هذا اليوم احوج
الى الوعظ والتذكير في عموم الاوقات حسنا قال الشاعر رجال الله اذ نبغي عليه
ولولا الشمس مع حسن النهار وللكواء(?) الفضيلة كل وقت ولا سيما اذا اشتد لا
وان حر الشمس قوله والجماعة عطف على شرائط الاداء اي ويشترط لادائها
الجماعة

الجماعة لان الجمعة مشتقة منها فلا بد من اعتبار المعنى الذي اخذ اللفظ عنه
من حيث اللغة كما في الصرف والسلم والرهن ونحو ذلك ولان النبي عليه السلام لم يؤد الجمعة
الا بجماعة وعليه الاجماع قوله وهم ثلثة او واقلهم ثلثة سوى الامام وهذا عند ابي حنيفة وقالا اقلهم
اثنان وذكر في الهداية والاصح ان هذا قول ابي حنيفة وحده لابي يوسف ان للمثنى حكم
الجمع في الجمعة وسد الطريق ومحاذاة النساء لان فيه جمع حقيقة لوجود الاجتماع وكان الا
الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث ولهما الاستدلال بقوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا يقتضي مناديا وهو المؤذن
وذاكرا وهو الامام وساعين لان اقل الجمع اثنان لان الاصل في كل ثابت كمال الا
في النقصان شبهة العدم كذا في الكفاية قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت اي
فاذا اشترط الجماعة قوله فان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد استقبل الظهر
عند ابي حنيفة وكذا لو بقي معه النساء والصبيان وقالا اذا نفروا بعد ما شرع في الصلوة
اتم جمعة عندهم خلافا لزفر هو يقول ان الجماعة لما كانت شرطا فلا بد من دوامها
كالوقت وهما يقولان ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها بل يكفي وجود الشروع
مستغنى عنها ولابي حنيفة ان الشروع انما يتم بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة
فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها ولا
يعتبر ببقاء النسوان والصبيان لان الجمعة لا تنعقد بهم وكذا الجماعة لانهم
كذا في الهداية قوله والاذن العام عطف على شرائط الاول اي يشترط لادائها
الاذن العام وقد ذكرنا ان هذا في رواية النوادر غير رواية الاصول وقد
تم الكلام فيه والمصنف رح لم يبين الاداء ثم شرع في بيان شرائط الوجوب

قوله وشرط وجوبها الاقامة اي الجمعة لا تجب الا على المقيمين لان المسافر
يحتاج الى دخول المصر وانتظار الامام والقوم فيتخلف عن القافلة فيلحقه
الحرج قوله والذكورة عطف على قوله الاقامة اي الجمعة لا تجب الا على الرجال
لان المرءة مشغولة بخدمة الزوج ممنوعة عن الخروج الى محافل الرجال لكون
خروجها سببا للفتنة ولهذا لا جماعة عليهن قوله والصحة عطف على قوله الذ
كورة اي الجمعة لا تجب الا على الصحيحين لان المريض عاجز عن الحضور ويلحقه
الحرج في الحضور قوله والحرية عطف على الذكورة اي لا تجب على العبد لان منافعه
مملوكة لمولاه الا فيما استثنى الشرع وهو اداء الصلوة الخمس على طريق الانفراد دون
الجماعة من تعطيل كثير من المنافع على المولى قوله وسلامة العينين والرجلين عطف
على قوله والحرية اي لا جمعة على الاعمى والزمن اما الزمن فبالاتفاق وكذا الاعمى اذا
لم يجد قائدا واما اذا وجد قائدا اما بطريق التبرع او كان له مال يمكنه ان يستاجر
قائدا فكذلك عند ابي حنيفة وقالا عليه الجمعة وعلى هذا اختلاف في الحج لهما انه قادر معنى
وان كان عاجزا حقيقة ولابي حنيفة انه عاجز بنفسه فلا يفترض عليه السعي بقدرة
غيره قوله ومن لا جمعة عليه ان اداها جاز من فرض الوقت اعلم ان هؤلاء الذين لا جمعة
عليهم اذا حضروا الجامع ممن لم يكن من اهل الوجوب كالصبي والمجنون والمرءة
يجزيهم ويسقط عنهم فرض الوقت لان امتناع الوجوب عليهم لما ذكرنا من الحرج
عنهم وقد زال وهو فيمن لم يوجد في حقه شرائط الوجوب اما من لم يوجد في
حقه شرائط الاداء كالمصر وغيره بان كان جماعة من المسافرين يصلون الجمعة في
موضع اجتمع فيه الاربعون من الاحرار كما هو مذهبهم فان اقتدى بهم حنفي لا يجزيه
عن الظهر

٩٣

عن الظهر لان ما صلى ليس بجمعة في زعمه فلا يسقط عنه الفرض الاصل فان قيل قد حكمتم
ان العبد اذا حج بغير اذن المولى لا يقوم حجه مقام حجة الاسلام حتى يطالب به بعد الحرية
فكيف حكمتم بسقوط الظهر اذا ادى الجمعة بغير اذن المولى قلنا لان النظر في حق المولى
ههنا سقوط الظهر لان بعض منافعه قد قامت باداء الجمعة فان لم يسقط عنه
الظهر فينقلب ضررا وكذلك ذلك في الحج لانه لا يواخذ بالحج ثانيا ما دام مملوكا قوله
وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها اي في الجمعة وقال زفر لا يجوز لانه لا
فرض عليهم فاشبهوا الصبي والمرءة وهذا لانا اجمعنا على ان الفرض في هذا الوقت احد
هما لا كلاهما لانه لم يشرع في وقت واحد فرضين فلما لم يخاطبوا بالجمعة صار فرضهم الظهر
كالصبي في حقهما ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا وهذا لان الخطاب عام
فيتناولهم الا انهم عذروا دفعا للحرج فلم يسقط عنهم فرض الوقت باداءهم الجمعة
كان فيه فساد الوضع لان الاسقاط عنهم لدفع الحرج والقول بعدم الجواز يؤدي
الى الحرج كذا في الهداية والكفاية قوله وتنعقد بهم اي وتنعقد بهم الجمعة اذا لم
يكن غيرهم لانهم لما صلحوا بالامامة فلان يصلحوا بالاقتداء اولى قوله ومن لا
عذر له لو صلى الظهر قبلها كره قيد بقوله من لا عذر له لان اصحاب الاعذار كالمسافر
والعبد والزمن لهم ان يصلوا الظهر في منازلهم لسقوط فرضية الجمعة عنهم وقيد
بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر بعد الجمعة لا يكره وانما الاثم في ترك الجمعة لان الجمعة
لما فاتت ولم يصل هو ولا يتمكن من ادائها منفردا تعين الظهر فرضا في حقه ثم
الجواز مع الكراهة مذهبنا وقال زفر لا يجوز صلوته لان عنده الجمعة هي الفريضة
اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل ولنا ان اصل

لفات بعض منافعه ايضا عادة ظهر

الفرض هو الظهر في حق الكافة الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وذا لانه يتمكن من
اداء الظهر وحده دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف
كذا في الهداية قوله فان سعى اليها بطل اي ومن صلى الظهر في منزله قبل الجمعة ثم سعى اليها بطل
ظهره وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان ادرك الجمعة بطل والا لا واليه اشار الهداية في قول
صاحب المنظومة وبطل الظهر المؤدي ان سعى الجمعة ادركه اولا فاسعاهما اي السعي
دون الظهر فلا ينتقض بعد تمامه والجمعة فوقها فينتقضها فصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام
له ان السعي من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق انتقاض الظهر احتياطا بخلاف ما بعد
فراغ الامام لانه ليس بسعي اليها كذا في الهداية واما قوله السعي من خصائص الجمعة فلان الجمعة خصت
بمكان ولا يمكن الاقامة الا بسعي اليها فصار السعي اليها مخصوصا دون سائر الصلوة لانه
يصح اداؤها في كل مكان قوله وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة في المصر قيد
بقوله بجماعة لانهم لو صلوا منفردين لا يكره وقيد بقوله في مصر لان في غيره لا يكره بل
سنتهم اذا تمكنوا من اقامة الجماعة ثم الكراهة لاجل ان في اجتماعهم اخلالا بالجمعة
لان الجمعة جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدي به غيره ومع ذلك لو صلى قوم اجزاهم لا
ستجماع الشرائط كذا في الهداية قوله ومن ادرك في التشهد او سجود السهو اتم جمعة هذا
عندهما وقال محمد ان ادرك مع الامام اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك
اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اعتبار الظهر
ويقعد البتة على راس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرء في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما
انه مدرك الجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان وهي
لا يبنى احدهما على تحريمة الاخر كذا في الهداية قوله واذا خرج الامام فلا صلوة ولا
كلام

كلام اي واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من
خطبته وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا
نزل قبل ان يكبر لان الكراهة لاجل الاخلال بفرض الاستماع والاستماع هنا بخلاف الصلوة لانها
قد تمتد الى حال الخطبة ولابي حنيفة قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام
من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة كما يؤدي الى الكلام فهو حرام قوله
ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول اختلفوا في هذا الاذان فعن الطحاوي انه هو
الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذي كان على عهد رسول الله
وابي بكر وعمر رضي الله عنه فلما كثر الناس في عهد عثمان زاد الاذان وهو الذي يبدء به في زماننا
واما الاذان الثاني فهو بدعة احدثها الحجاج ابن يوسف وعن ابي حنيفة ان المعتبر في
وجوب السعي وحرمة البيع الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر
يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وقد يفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا والاصل في ذلك
قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع كذا في الكفاية
قوله فان جلس على المنبر اذن بين يديه واقيم بعد تمام الخطبة واذا صعد الامام
المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدي المنبر فاذا فرغ من الخطبة اقاموا بذلك جرى
التوارث كذا في الهداية ثم المصنف رح لما بين الجمعة وهي عيد الاسابيع وقد ذكر محمد في
الجامع الصغير عيدان اجتمعا الاخر والاول اراد به صلوة العيد وصلوة الجمعة لكثرة
وقوعهما وهذا **باب** العيدين العيد من عاد يعود فقلبت الواو ياء للكسرة
التي قبلها سمي عيدا للعود من الترح الى الفرح وهو سرور الخلق كلهم والعيد
هو السرور والايوم ان المسجونين في اليوم لا يطالبون ولا يعاقبون كذا في تفسير

معنى العلوم قوله تجب صلوة العيد على من تجب عليه الجمعة فقوله تجب اشارة
الى الوجوب وفي الجامع الصغير عيدان يجتمعان في يوم واحد فالاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما وجه الاول مواظبة النبي عليه السلام وجه الثاني قوله عليه
السلام في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع والا
ول اصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة كذا في الهداية قوله بشرائطها سوى الخطبة الجار
والمجرور متعلق بقوله تجب العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائط الجمعة من المصر والسلطان
وغيرهما لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع عدت من شرائطها
وما خرت عن العيد فلم تعد من شرائطها لانتفاء حد الشرطية وهو السبق على المشروط
قوله وندب في الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه لانه روي
ان النبي عليه السلام كان يطعم يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في
العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما في الجمعة ويلبس احسن ثيابه
لما روي ان النبي عليه السلام كان له جبة صوف يلبسها في الاعياد ويؤدي صدقة
الفطر اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلوة قوله ثم يتوجه الى المصلى غير مكبر جهرا قوله
غير منصوب على الحال من الضمير المستكن في يتوجه اي يتوجه حال كونه غير مكبر
وقوله جهرا منصوب على التمييز اي من جهة الجهر وهذا عند ابي حنيفة وعندهما
يكبر اعتبارا بالاضحى له ان الاصل في الثناء الاخفاء قال عليه السلام خير الذكر
الخفي وخير الرزق ما يكفي والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير كما يجيء ولا
كذلك الفطر كذا في الهداية قوله ومتنفل قبلها اي وغير متنفل قبلها يعني ولا
يتنفل قبل العيد في المصلى لان النبي عليه السلام لم يفعل مع حرصه على الصلوة ثم قيل الكراهة
في المصلى

٩٥

في المصلى خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لان النبي عليه السلام لم يفعل قوله ووقتها من ارتفاع
الشمس الى زوالها لان النبي عليه السلام كان يصلي العيد والشمس قدر رمح او
رمحين ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد
فعلم ان الوقت ما بين هذين الوقتين قوله ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد
اي ويصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ
سبحانك اللهم ثم يكبر الزوائد عند عامة العلماء وعند ابي مطيع يأتي بالثناء بعد التكبيرات
وهذا غير سديد لان الاستفتاح كاسمه وضع لافتتاح الصلوة فكان محله
ابتداء الصلوة ثم التعوذ عند ابي يوسف قبل الزوائد ايضا وعند محمد يؤخر
التعوذ عن الزوائد بناء على ان التعوذ سنة الافتتاح او سنة القراءة وقد
مر في موضعه كذا في البدائع قوله وهي ثلث في كل ركعة وفيه اختلاف العلماء فالذي
ذهب اليه المختار قول ابن مسعود وهو انه ثلاث في كل ركعة الا ان الخلفاء العباسيين
امروا الناس بالتكبير على مذهب جدهم عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما وهو
ان الزوائد خمس في كل ركعات الاخرى وانه عنه ثلث في كل ركعة كذا
ههنا كذا في الهداية والبدائع قوله ويوالي بين القراءتين اي ويقرأ في الركعة
الثانية اولا ثم يكبر الزوائد ليتوالى بين القراءتين لان التكبير من اعلام الدين
حتى يجهر بها فكان الاصل فيه الجمع فيها في الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة
الافتتاح لقوتهما من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع
فوجب الضم اليها قوله ويخطب بعدها خطبتين يعلم فيهما احكام صدقة الفطر
اما الخطبة فليست بشرط لانها تؤدى بعد الصلوة وما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما

الحا

انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وكانوا يبدؤن بالصلوة قبل الخطبة
ولا يؤذنون ولا يقيمون انما احدث بنو امية الخطبة قبل الصلوة لانهم كا
نوا يتكلمون في خطبتهم بما لا يحل فكان الناس لا يجلسون بعد الصلوة لسماعها فاحد
ثوا قبل الصلوة كذا في البدايع قوله ولم تقض ان فاتت مع الامام ظاهر هذا الكلام
يتوهم غير سديد فانه يلزم من قوله مع الامام ان صلوة العيد اذا فاتت عن
الجماعة في اليوم الاول لا يقضي من الغد لكنه ليس كذلك بل معناه لو لم يصل رجل
مع الامام لا يقضيها منفردا الان صلوة العيد لم يشرع على سبيل الانفراد وهذا
عندنا وقال الشافعي يصليها وحده كما يصلي الامام كذا في البدايع قوله ويؤخر بعذر الى
الغد فقط اي ان احدث عذر منع الناس من الصلوة في اليوم الاول يصلونها
من الغد ولم يقضها بعده لان الاصل فيها ان لا يقضي كالجمعة الا انا تركنا بالحديث
حديث رؤية الهلال بعد الزوال وقد مر قوله وهي احكام الاضحى لكن هنا يؤخر
الاكل عنها اي ان ماذكر من اول الباب الى هنا كلها في الاضحى كذلك الا انه يستحب
ان يؤخر الاكل في الاضحى الى ما بعد الصلوة قوله عنها اي عن الصلوة لما روي ان النبي
عليه السلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع من اضحيته ولان الناس في ضيافة
الله تعالى فالاكل من مائدة الضيافة اولى ومع ذلك لو اكل قبلها لا يكره كذا في
الوقاية ثم قال وهو المختار قوله ويكبر في الطريق جهرا وهذا فرق اخر بين الفطر
والاضحى اي ويكبر في طريق المصلى جهرا في عيد الاضحى لقوله تعالى واذكروا الله في ايام
معدودات جاء في التفسير المراد به التكبير في هذه الايام مطلقا كذا في الكفاية
ولما روي ان النبي عليه السلام كان يكبر في طريق المصلى جهرا في يوم النحر ويصلي
ركعتين

ركعتين كالفطر كذا في الهداية قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة وهذا
فرق اخر بين الفطر والاضحى اي كما انه كان يعلم الناس في الخطبة الفطر صدقة الفطر
يعلم الناس في خطبة الاضحى الاضحية وتكبير التشريق لان الحاجة ههنا الى هذه الاشياء
فيعلمها اذ الخطبة ما شرعت الا للتعليم قوله ويؤخر بعذر الى ثلثة ايام وهذا
فرق اخر بين الفطر والاضحى وهو انه يؤخر بعذر الى ثلثة ايام ولا يصلون بعد ذلك
لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد بايامها وقيد بقوله بعذر لانه لو اخر
بغير عذر اساء وان جازت صلوته وهذا يخفى قولهم والعذر وعدمه سواء اي
في جواز الصلوة دون عدم الاثم والاساءة لمخالفة المنقول اما جواز الصلوة فلان
الايام الثلاثة وقتها قوله والتعريف ليس بشيء التعريف لمعان الاعلام يقال
عرف يعرف تعريفا اذا اعلم والانشاد الضالة وفي الحديث من عرف ضالة في المسجد
فقولوا لا وجدت والوقوف بعرفة قال الشاعر الم تر ان الله اخرج مجانيا
اذا هم احياء الحج الموقف اي الواقفين بعرفة والتشبه باهل عرفة وهذا هو
المراد وقوله ليس بشيء اي لا يتعلق به الثواب وعن ابي يوسف ومحمد في
غير رواية الاصول انه لا يكره لان ابن عباس فعل ذلك بالبصرة ولكنه محمول على
ان ذلك ما كان للتشبه بل للدعاء الا يرى انه ان طاف حول مسجد سوى الكعبة
يخشى عليه الكفر حتى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبه جاز كذا في الكفاية
وتفسيره ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبها بالواقفين بعرفة
وهذا لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان فلا يكون عبادة دونها كسائر
المناسك كذا في الهداية قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله اكبر الى اخره

هذا شيء وحي في بيان تكبير التشريق اي من فجر عرفة الى ثمان صلوة الى عصر يوم النحر الله
اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقال الشافعي التكبير ان اكبر
الله خمس مرة لان المنصوص عليه هو التكبير قال الله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم والتهليل
والتحميد ليسا بتكبير حقيقة ولنا انه ماثور عن الخليل صلوات الله عليه فانه ان الخليل لما
اضجع اسماعيل للذبح امر الله تعالى جبرئيل عليه السلام حتى يذهب اليه بالفداء فلما راى جبرئيل انه اضجعه للذبح
قال الله اكبر الله اكبر كيلا تعجل بالذبح فلما سمع ابراهيم صوت جبرئيل وقع عنده انه يأتيه با
البشارة فهلل وذكر الله بالوحدانية فلما سمع صوت اسماعيل كلاهما وقع عنده انه فدي
فحمد الله وشكره فقال الله اكبر ولله الحمد كذا في الهداية والكفاية ثم قوله الى ثمان انما هو
على قول ابي حنيفة وقال اخره اخر عصر ايام التشريق وهي ثلث وعشرين صلوة لهما ان الاخذ
بالاكثر اولى احتياطا لان الاتيان بشيء ليس عليه اولى من ان يترك واجبا عليه ولابي حنيفة
ان الجهر بالتكبير وسائر الاشياء بدعة فاخذ بالاقل المتفق عليه اولى لان الوجوب الذي
يدل عليه موهوم وكون الجهر بدعة متيقن كذا في البدائع والكفاية قال المصنف رح
في المصفى وبهذا يستدل على ان رفع الصوت بالذكر بدعة **قوله** بشرط اقامة ومصر
مكتوبة وجماعة مستحبة فقوله بشرط الجار والمجرور متعلق بقوله سن اي بين بشرط اقامة ومصر
وقوله سن اي وجب لكن ثبوته على هذه الكيفية بالسنة فقيد بالاقامة ليخرج المسافر
حتى لا يجب عليه وقيد بالمصر حتى لا يجب في القرى والاديان وقيد بالمكتوبة حتى لا يجب
عقيب السنن والوتر وصلوة العيد وقيد بالجماعة ليخرج المنفرد اعتبارا بصلوة النفل
وقيد الجماعة بالمستحبة ليخرج جماعة النساء حيث لا يجب عليهن ثم القيود المذكورة
قول ابي حنيفة رح وقالا كل من صلى المكتوبة فعليه التكبير لانه تبع المكتوبة ولهما دونها

والتشريق

والتشريق فيه هو التكبير ولان الجهر بدعة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط
قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر اي اذا اقتدى المسافر بالمقيم والمرأة بالرجل
الرجل وصليا بالجماعة وجب التكبير عليهما ايضا تحقيقا للتبعية كذا في الهداية
ثم المصنف رح لما بين العيد الذي هو الخروج من الترح الى الفرح اعقبه بباب صلوة
الكسوف الذي هو طلب الخروج من الترح الى الفرح ومن الظلمة الى الضوء وهذا
باب الكسوف **قوله** يصلي ركعتين كالنافلة امام الجمعة يصلي فعل وركعتين منصوب
بانه مفعول يصلي وقوله كالنافلة الجار والمجرور متعلق بيصلي وامام الجمعة فاعله
وقوله كالنافلة بلا اذان ولا اقامة وقيد بقوله ركعتين لما روي انكسفت الشمس
على عهد رسول الله فدخل النبي عليه السلام المسجد فصلى ركعتين فاطالهما حتى تجلت
الشمس وذلك حين مات ولده ابراهيم ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله
وانهما لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم من هذه الافزاع شيئا فارغبوا
الى الصلوة والدعاء لينكشف ما بكم وقيد بقوله امام الجمعة لانه صليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فالان يصلي من قام مقامه **قوله** بلا جهر وخطبة اما عدم
الجهر فعند ابي حنيفة وابي يوسف يجهر فيها وقول محمد مضطرب وذكر في عامة
الروايات قوله مع ابي حنيفة لابي يوسف ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه
السلام صلى صلوة الكسوف وجهر فيها بالقراءة ولانها صلوة تقام بجمع عظيم فيجهر
فيها كالجمعة والعيدين ولابي حنيفة حديث سمرة بن جندب ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قام طويلا ولم يسمع له صوت قال العبد الضعيف فان قلت
الشهادة اذا قامت على النفي لا تقبل خصوصا اذا تعارضتهما فتحمله على الاثبات

وضدين معناها فان حديث عائشة رضي الله عنها دل على الاثبات وحديث سمرة دل على النفي قلت الشهادة
على النفي انما لا تقبل اذا لم يحط به علم الشاهد اما اذا كان في موضع يحيط به علم الشاهد
اما اذا كان في موضع يحيط به علم الشاهد فقد ذكر في الفتاوى عن الكيسوي انها مقبولة
كمن حبس في باب دار من الصباح الى المساء ثم شهد ان زيدا لا يدخل هذه الدار في هذا اليوم
فان هذه الشهادة مقبولة وحديث سمرة من هذا القبيل فانه يمكن بل يغلب ان يكون
قريبا من رسول الله الى ان صلى ركعتين فعلم انه لم يجهر واما عدم الخطبة فمذهبنا وقال
الشافعي يخطب خطبتين لحديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى في كسوف الشمس
ثم خطب لنا ان الخطبة لم ينقل عن رسول الله ومعنى قولها خطب اي دعاء او لانه احتاج
الى الخطبة رد القول الناس انما كسفت الشمس لموت ابراهيم كذا في البدائع قوله ثم يدعوا
حتى تنجلي الشمس اي يدعو الامام بعد الصلوة الى ان تنجلي الشمس الانجلاء والانكشاف والظهور
قال الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل ولقوله عليه السلام
اذا رايتم من هذه الفزاع شيئا فارغبوا الى الله بالدعاء والسنة في الادعية ان يكون
بعد الصلوة كما في غيرها من الصلوة فالحاصل انه ينبغي ان يكون الوقت بطوله مشغولة بالصلوة
والدعاء تحقيقا للتضرع والابتهال قوله والا صلوا فرادى كالخسوف والريح والظلمة والفزع
اي ان لم يكن امام الجمعة او كان ولكنه لم يصل بالجماعة صلى الناس فرادى في بيوتهم او
في المساجد لخسوف القمر والريح والظلمة وسائر الافزاع لقوله عليه السلام اذا رايتم
من هذه الافزاع فارغبوا الى الله بالصلوة والدعاء والاستغفار ثم قوله كالخسوف قيل الا
ولى ان يقال كسوف القمر ايضا دون الخسوف لان الخسوف ذهاب دائرة قال الله تعالى و
خسف القمر المراد ذهاب دائرة والكسوف ذهاب ضوئه ولكن الخسوف ايضا يستعمل في ذهاب
دائرة يستعمل

دائرة والكسوف ذهاب ضوئه ولكن الخسوف ايضا يستعمل في ذهاب الضوء فقد ذكر في العالم خسف القمر
اي اظلم وذهب ضوءه ثم اعلم انه ليس في خسوف القمر جماعة عندنا وقال الشافعي يصلي بجماعة
واحتج بما روي عن ابن عباس انه صلى بالناس في خسوف القمر ولنا ان خسوفه كان اكثر من كسوف الشمس
ولان الاجتماع بالليل متعذر او سبب الوقوع في الفتنة وحديثه غير ماخوذ به لكونه خبرا
احادا في محل الشهرة وكذا في مستحب الصلوة كل فزع كالريح الشديدة والزلزلة والظلمة والمطر الدائم
لكونها من الافزاع كذا في البدائع ثم المصنف رح لما فرغ من باب صلوة الكسوف الذي هو من الافزاع
ناسب ان يعقبه بباب الاستسقاء الذي هو من الافزاع ايضا وهذا باب الاستسقا
قوله لا صلوة لا بجماعة ودعاء واستغفار اعلم انه ليس في الاستسقا صلوة بجماعة ولكن الدعاء
والاستغفار فان صلوا وحدانا لا باس به وهذا عند ابي حنيفة وقال محمد يصلي الامام بالناس
في الاستسقاء ركعتين كما في الجمعة وقول ابي يوسف مضطرب لمحمد حديث ابن عباس ان النبي
عليه السلام صلى بجماعة الاستسقاء ولابي حنيفة قوله تعالى فاستغفروا ربكم انه كان غفارا والمراد
منه الاستغفار في الاستسقاء بدليل قوله يرسل السماء عليكم مدرارا فمن زاد عليه فلابد له
من الدليل ولم ينقل عن النبي عليه السلام في الروايات المشهورة انه صلى في الاستسقا
فانه روي انه صلى الله عليه وسلم الجمعة يوما فقام اعرابي فقال يا رسول الله اجدبت الارض
وهلكت المواشي فاستسق لنا الغيث وفي رواية قام اعرابي وانشد فقال الشاعر شعر اتيناك
والعذراء يدمى لبانها وقد شغلت ام الصبي عن الطفل ثم قال في اخر القصيدة وليس لنا
الا اليك فرارنا والا الى الرسل فبكى النبي عليه السلام ثم صعد المنبر وحمد الله تعالى واثنى
عليه فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا طبقا نافعا غير ضار
فما رد رسول الله يديه الى صدره حتى مطرت السماء وجاء اهل البلد يصيحون الغرق الغرق

يا رسول الله فضحك النبي عليه السلام حتى بدت نواجذه فقال اللهم حوالينا ولا علينا
فانجابت السحابة فقال النبي عليه السلام لله در ابي طالب لو كان حيا لقرت عيناه من
ينشدنا قوله فقام علي رضي الله عنه وانشد قوله وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال
اليتامى عصمة للارامل كذا في البدائع قوله لا قلب رداء اي لا يقلب الامام ولا القوم
ارديتهم وهذا عند ابي حنيفة وقالا يقلب الامام صدره من خطبته لما روي انه
عليه السلام قلب رداءه ولابي حنيفة انه عليه السلام استسقى يوم الجمعة ولم يقلب الرداء
ولان هذا دعاء فلا معنى لتغيير الثوب فيه كسائر الادعية وما روي انه قلب
الرداء محتمل انه تغير ما عليه فظن الراوي انه قلب واما القوم فلا يقلبون ار
ديتهم عند عامة العلماء وعند مالك يقلبون ايضا لرواية عبد الله ان النبي
عليه السلام حول رداءه وحول الناس ارديتهم ولهما ان تحويل الرداء في حق الامام
ثبت بخلاف القياس فيقتصر على مورده ثم كيفية القلب ان كان مربعا يجعل
اعلاه اسفله وان كان مدورا يجعل الجانب الايمن على الايسر والايسر على الايمن
كذا في البدائع قوله وحضور ذمي اي الاستسقاء دعاء واستغفار لا قلب رداء و
حضور ذمي اي لا يخرج معهم اهل الذمة عند عامة العلماء وقال مالك ان خرجوا
لم يمنعوا والصحيح قول العامة لان المسلمين ينتظرون بخروجهم نزول الرحمة والكفار
منازل اللعنة فلا يمكنون من الخروج هو يقول ان هذا طلب الرزق والله
تعالى متولي ارزاقهم كما هو متولي ارزاقنا فان طلبوا لم يمنعوا قوله وانما
يخرجون ثلثة ايام اي المستحب ان يخرجون الى الاستسقاء ثلثة ايام متتابعا لان
المقصود من الدعاء الاجابة والثلثة مدة ضربت لابلاء الاعذار كذا في البدائع

ثم المصنف

ثم المصنف رح لما بين صلوة الاستسقاء الذي هو من الافزاع اراد ان يبين صلوة
٩٩ الخوف الذي هو من الافزاع ايضا وهذا باب صلوة الخوف اصل الباب ان
اللاحق لا يقرء والمسبوق يقرء والمشي يباح لاحراز فضيلة الجماعة والصلوة
للخوف لا يشترط الصلوة كما يشترطها السفر كذا في المصفى قوله وان اشتد الخوف من
عدو او سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين
لو مقيما اعلم ان صلوة الخوف مشروعة عندنا ما عندهما خلافا لابي يوسف
واليه اشار صاحب المنظومة في مقالته بقوله وما صلوة الخوف بالمشروعة
في يومنا لكنها موقوتة له ان الشرع ورد بخلاف القياس لاحراز فضيلة الصلوة
خلف رسول الله وهو خير الناس قال الله تعالى اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة الاية
خطاب له على الخصوص كقوله فتهجد به نافلة لك ولهما ان الصحابة اقاموها
في زمن ابي بكر وعمر وروي ان حذيفة بن اليمان اقامها بطبرستان كذا
في السغناقي ثم قوله ان اشتد الخوف ليس بشرط عند عامة العلماء بل يكفي نفس
الخوف حتى لو راى المسلمون سوادا فظنوا انهم العدو فصلوا صلوة الخوف فان
تبين انه كان عدوا يجزيهم لظهور ان السبب كان متقررا والا لا يجزيهم
لعدم سبب الترخص كذا في الكفاية ثم في كيفيتها اختلافات كثيرة والذي
في الكتاب اختيار علمائنا بان يجعل الامام الناس طائفة بازاء العدو وصلى
بطائفة ركعة لو كان مسافرا وركعتين لو كان مقيما هذا اذا كان الناس يتنا
زعون في صلوة خلف الامام فقال لكل طائفة انا نصلي معك اما اذا لم يتنا
زعوا فالافضل ان يجعل الناس طائفتين فيامر طائفة ليقوموا بازاء العدو

ويصلي بالطائفة التي معه تمام الصلوة ثم يامر رجلا من الطائفة الاخرى حتى
يصلي بهم صلوتهم كذا في الكفاية قوله ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى
بهم ما بقي فسلم اي الامام وحده لانه قد تمت صلوته فعليه ان يأتي بالتحليل بلا
مهلة قوله وذهبوا اليهم اي ذهب هذه الطائفة التي صلوا البعض صلوة الى وجه
العدو قوله وجاءت الاولى واتموا بلا قراءة لانهم لاحقون ولا قراءة على اللاحق
قوله وسلموا لان صلوتهم قد تمت قوله ومضوا الى وجه العدو وتم الاخرى واتموا
بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق يفترض عليه القراءة فيما سبق به قوله وصلى
في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة لان تنصيف الركعة الواحدة غير
ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم المسبوق وقال الثوري على العكس لان فرض القراءة
في الركعتين الاوليين فينبغي ان يكون لكل طائفة في ذلك حظ كذا في الكفاية
قوله ومن قاتل بطلت صلوته لان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال قلنا ان صلوة الخوف نزلت بعد الاولى
وهي قبل الخندق كذا في الكفاية والعناية قوله وان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى
بالايماء الى اي جهة قدروا اي اذا لم يقدروا على التوجه لقوله تعالى فان
خفتم فرجالا او ركبانا وسقوط التوجه للضرورة وعن محمد انهم يصلون جماعة
وهذا غير سديد لانعدام الاتحاد في المكان ثم اعلم ان المراد من قوله في اول
الباب ان اشتد الخوف اي حضر العدو وقد قلنا ان اشتداد الخوف ليس
بشرط هناك ناقلا عن الكفاية والمراد من اشتداد الخوف ههنا حقيقة الا
شتداد بان لا يدعهم العدو ان يصلوا نازلين بل يهجمونهم بالمحاربة وهكذا
ايضا

ايضا في الكفاية قوله ولم يجز بلا حضور عدو اي ولا يجوز صلوة الخوف من غير حضور
العدو فلو صلوا بلا معاينة العدو جاز للامام ولم يجز للقوم اذا صلوا بصفة الذهاب ١٠٠
والمجئ فاذا رأوا سوادا فظنوه عدوا فصلوا صلوة الخوف فاذا هو بل لا يجوز
وقال الشافعي يجوز لان صلوة الخوف مشروعة عند الخوف وقد وجد ولنا
ان شرط الجواز الخوف من العدو وقال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
ولم يوجد الشرط كذا في العناية ثم المصنف رح لما بين انواع الصلوة من الفرض
والنفل والواجب اعقب الجميع بباب الجنائز الذي هو اخر انواع الصلوة
ولان الخوف يفضي الى الموت فلذلك رتب عليه باب الجنائز كذا ذكره المصنف
في المستصفى وهذا باب الجنائز قوله الجنازة بفتح الجيم الميت وبكسر الجيم السرير الذي
يوضع تحته والجنائز جمعها كذا في الكفاية والمستصفى قوله وجه المحتضر القبلة في
اي وجه المحتضر الذي قرب موته يقال حضر فلان اي مات لان الموت
فات حضرته او ملائكة الموت حضرته وكذا يقال احتضر فلان اي قرب موته
كذا في الكفاية قوله على يمينه اي ولي على يمينه اعتبارا بالوضع في القبر لانه قرب
من الشيء يأخذ حكمه قوله ولقن الشهادة ينبغي ان لا يؤمر به بل يقال عنده
والدليل عليه قوله عليه السلام لقنوا امواتكم شهادة ان لا اله الا الله
المراد من الموتى المحتضر لانه لقرب موته سماه ميتا كذا في العناية قوله فان مات
شد لحياه وغمض عيناه اي فاذا قبض تحيه شد لحييه وغمضوا عينيه
لانه لو ترك كذلك يكون كريه المنظر في نظر الناس كالمثلة وقد روي
انه عليه السلام دخل على ابي سلمة فغمضه ثم قال ان الروح اذا خرج تبعه البصر

كذا في البدائع قوله ووضع على سريره مجمرا وترا اي اذا اراد غسله وضعوه على سريره
لينصب الماء عند التجمير والاجمار التطييب اي يدار المجمر حوالي السرير وترا اي ثلاثا
او خمسا او سبعا لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر قوله وستر عورته اي يجعل
على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح و
ذكر الكرخي انه يستر تمام العورة منه لقوله عليه السلام لا تنظر الى فخذ حي وميت وجه
ظاهر الرواية انه يشق عليهم غسل ما تحت الخرقة اذا كانت من السرة الى الركبة فيكتفى
بستر العورة الغليظة كذا في الكفاية قوله وجرد اي ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف
وقال الشافعي لا يجرد بل يغسل في قميصه اسند لا لانه غسل النبي عليه السلام ولنا ان المقصود
بالغسل التطهير والثوب يتنجس بالغسالات والنبي عليه السلام كان مخصوصا
به كذا في البدائع قوله ووضئ بلا مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال
غير ان اخراج الماء من فمه وانفه متعسر كذا في الهداية قوله وصب عليه ماء مغلى
بسدر او حرض مبالغة في التنظيف السدر شجر النبق الباديه ورقها غسول يقال لها بالفا
سية كنار والحرض الاشنان كذا في المستصفى قوله والا فالماء القراح القراح الخالص
الذي لا يشوبه شيء كذا في المستصفى اي ان لم يوجد السدر والحرض فالماء الخالص لحصول
المقصود قوله وغسل راسه ولحيته بالخطمي الخطمي العراقي وهو مثل الصابون في
التنظيف فيكون الاستعمال انظف له كذا في الكفاية والمستصفى قوله واضجع على
يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك لان السنة هو البداية
بالميامن قوله ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رفيقا اي ثم اجلس الغسال وسنده
الى نفسه ثم يمسح بطنه رفيقا يجوز الرواية بالفاء اي يمسحه برفق اي بلطف وهو بالقاف من
العنق

العنق ويجوز بالقاف رفيقا ضعيفا وفائدة هذا المسح ان لا يتلوث الكفن كذا في الهداية قوله
وما خرج منه غسله ولم يعد غسله اما غسل ذلك الموضع فتطهيرا له عن النجاسة الحقيقية واما
عدم اعادة وضوئه فمذهبنا وقال الشافعي يعيد وضوءه اعتبارا بحالة الحيوة ولنا
ان الموت اشد من خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلان لا يرفعها الخارج
ح ان المنع اسهل اولى كذا في البدائع واما عدم اعادة الغسل فلان النص عرفنا الغسل
مرة وقد حصل كذا في الهداية قوله ونشف بثوب اي ثم ينشفه في ثوب لئلا يبل اكفانه
كما يفعل في حالة الحيوة اذا اغتسل كذا في البدائع قوله ويجعل الحنوط على راسه ولحيته
والكافور على مساجده لان التطييب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة والكافور
عطر مركب من اشياء طيبة كذا في المستصفى والمراد من المساجد مواضع السجود وهي
الجبهة والانف واليدان والرجلان والركبتان لان السجود بهذه الاعضاء يكون
قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره لقول عائشة علام تنصون ميتكم
اي تسرحون يقال نصوت الرجل نصوا اي اخذت ناصيته ومددتها وهذا استفهام
بمعنى النهي اي لا تنصوا ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها وان كان في
تنظيف الاجتماع الوسخ تحته فصار كالختان كذا في الهداية هذا عندنا وقال الشافعي
يسرح شعره ويزال عنه شعر العانة والابط اذا كانا طويلين واحتج بما روي عن النبي
عليه السلام انه قال اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرسكم ولنا ما روي من حديث
عائشة وما رواه محمول على زينة ليس فيها ازالة شيء من اجزاء الميت كالطيب
ونحوه كذا في البدائع قوله وكفنه سنة ازار وقميص ولفافة فكفنه مبتدأ وازار
خبره وما بعده عطف عليه وسنة منصوب على التمييز اي كفن الميت من جهة السنة

ثلثة اثواب احدها ازار وهو من القرن الى القدم وثانيها قميص وهو من المنكب
الى القدم وثالثها لفافة وهو ايضا من القرن الى القدم وقال الشافعي لا يسن القميص
في الكفن وانما الكفن ثلث لفايف واحتج بما روي عن عائشة انها قالت كفن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في ثلثة اثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة ولنا حديث
عبد الله بن المغفل رضي الله عنه انه قال كفنوني في قميص فان رسول الله كفن في
قميصه الذي توفي فيه وهكذا روي عن ابن عباس ان احد اكفان رسول الله
كان قميصا والاخذ برواية ابن عباس اولى من الاخذ برواية عائشة لانه
حضر تكفين رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تحضرها وليس الخبر كالعيان
على ان معنى قولها ليس فيها قميص اي لم يتخذ قميص جديد كذا في البدائع قوله
وكفاية ازار ولفافة اي ادنى ما يكفن فيه الميت في حالة الاختيار ثوبان
لقول الصديق رضي الله عنه كفنوني في ثوبي هذين فانهما للمهل والصديد والحي احق
بالجديد ولان ادنى ما يلبسه الرجل في حال حيوته ثوبان الا يرى انه يجوز
ان يخرج فيهما ويصلي فيهما من غير كراهة كذا في البدائع قوله ولف من يساره ثم
يمينه لان الحي هكذا يفعل في حال حيوته اذا تحرم به فيعطف شقه الايسر
على الايمن ثم يعطف الايمن على الايسر فكذا يفعل به بعد الممات كذا في البدائع قوله
وعقد ان خيف انتشاره اي وعقد كفن الميت اذا خاف ان ينتشر صيانة له
عن الكشف كذا في الهداية قوله وضرورة عطف على قوله وكفاية اي كفن الميت
من جهة الضرورة ما يوجد قليلا او كثيرا اما [illegible] فلما روي ان حمزة رضي الله
عنه لما استشهد كفن في ثوب ومصعب ابن عمير رضي الله عنه كان صاحب راية

١٠٢ النبي عليه السلام استشهد يوم احد وكفن في نمرة كان اذا غطي بها راسه بدت رجلاه فامر رسول الله
ان يجعل على رجليه شيء من الاذخر كذا في البدائع فانظر الى اولياء الله في كيف اثروا الاخرة
على الدنيا بان معيشته عاشوا وبان محنة ماتوا ثم انظر الى غاية غفلتنا واسرافنا
في معيشتنا ومع ذلك نرجوا منزلتهم وندعي متابعتهم فيليق بحالنا ما قال هذا
القائل شعر رضيت من الدنيا بعيش البهايم ... ونرجو من الرحمن دوس سالم قوله
وكفنها سنة درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط ثدياها اي كفن المرأة من جهة
السنة خمسة اثواب لحديث ام عطية ان النبي عليه السلام اعطى اللواتي غسلن ابنته
خمسة اثواب ولانها تخرج في حالة الحيوة فيها فكذا بعد الممات والخرقة ثوب
يوخذ من بين ركبتيها الى صدرها ويكون فوق الاكفان حتى لا ينتشر عنها الكفن كذا
في المستصفى قوله وكفاية ازار ولفافة وخمار اي وكفنها من جهة الكفاية ازار
ولفافة وخمار لان ادنى الستر في حالة الحيوة يحصل بثلثة اثواب فكذا بعد الممات
كذا في البدائع قوله وتلبس الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق
الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللفافة اما جعل ضفيرتين على صدرها فمذهبنا وقال
الشافعي يسدل شعرها خلف ظهرها لما روي ام عطية انها فعلت هكذا في رقية
بنت رسول الله ولنا ان القاءها الى ظهرها من باب الزينة وليست بحال زينة
ولا حجة له في حديث ام عطية لان ذلك كان فعلها ولم يذكر في الحديث ان النبي
عليه السلام علمها بذلك كذا في البدائع قوله وتجمر الاكفان اولا وترا اي تقطر
وتطيب وقوله اولا اي قبل ان يوضع عليه الميت وقوله وترا اي مرة او ثلاثا
او خمسا ولا يزيد عليه لما روي ان النبي عليه السلام قال اذا اجمرتم الميت فاجمروا

وترا ولقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر والمقصود يحصل بالجنس فما زاد عليه يكون اسرافا كذا في البدائع **فصل** **قوله** الصلوة على الميت والاصل فيه قوله عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر وقوله عليه السلام للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها ان يصلي على جنازته وكذا الاجماع منعقد على فرضية الصلوة على الجنازة الا انها فرض كفاية اذا قام به البعض يسقط عن الباقين لان ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض كذا في البدائع **قوله** السلطان احق بصلوته اي الاولى بالامامة فيها السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به كذا في الهداية **قوله** وهي فرض كفاية لما ذكرنا ان قضاء حق الميت يحصل بالبعض ولانه لا يمكن ايجابها على كل واحد من احاد الناس فصار بمنزلة الجهاد ولكن لا يسع الاجتماع على تركها كالجهاد **قوله** وشرطها اسلام الميت وطهارته اي شرط جواز صلوة الجنازة اسلام الميت للنهي عن الصلوة على الكافر بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره الاية وكذا طهارة الميت شرط حتى لو صلي على ميت قبل ان يغسل عاد الصلوة بعد الغسل لان الطهارة معتبرة في حقه كما في حق المصلين ولهذا اذا ظهر ان الامام على غير وضوء فسدت صلوة الكل وكذا طهارة الثوب والمكان في حق الامام والميت جميعا وكذا في ستر العورة كذا في الكفاية **قوله** ثم القاضي ان حضر اي وان لم يحضر السلطان فالقاضي احق بالامامة وقوله ان حضر اي السلطان والقاضي واما يقدم القاضي لانه صاحب ولاية بعد الامام كذا في الهداية **قوله** ثم امام الحي اي ان لم يحضر السلطان والقاضي فيقدم امام الحي اي امام القبيلة اولى لانه

بجماعة

رضي بامامته في حال حياته فهو احق بصلوته بعد وفاته والحي القبيلة وجمعها احياء قال جميل لعمرو ان الله اخزى بجاشعا اذ ضم احياء الحي المعروف اي قبائل الحجاج الواصفين بحرفته **قوله** ثم الولي لانه هو القائم بمصالح الميت وتجهيزه والصلوة منها ويقدم اقربهم تعصيبا كما في النكاح كذا في الهداية **قوله** وله ان ياذن لغيره اي وللولي ان ياذن غيره بالصلوة على الميت لان التقدم حق الولي فيملك ابطاله بتقديم غيره وهذا اذا كان خلفه غير السلطان واما اذا حضر فلا حاجة الى اذنه وكذا القاضي وامام الحي بدليل ما ذكر في الكفاية رجل صلى صلوة الجنازة والولي خلفه غير السلطان ولم يرض الولي به ان تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه وان كان المصلي سلطانا والامام الاعظم في البلدة او القاضي او امام الحي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة فعلم بذلك انهم يتقدمون بغير اذنه **قوله** فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي صلوة ان شاء والا فلا يعيد وهذا لان الحق الاولياء وعند عدم السلطان والقاضي وامام الحي فله الاعادة اذا صلى غيرهم **قوله** ولم يصل غيره بعده اي وان صلى الولي فلا اعادة لاحد لان الفرض قد تادى به والتنفل بها غير مشروع ولهذا ان الصلوة تركت على قبر النبي عليه السلام مع انه في القبر اليوم كما وضع لان لحوم الانبياء حرام على الارض كذا في الهداية **قوله** فان دفن بلا صلوة صلي على قبره ما لم يتفسخ لان النبي عليه السلام صلى على قبر امرأة من الانصار ثم المعتبر في معرفة ذلك اكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان وروي عن ابي يوسف انه قدره بثلثة ايام والذي يروى ان النبي عليه السلام صلى

١٠٣

على شهيد احد بعد ثمانين سنين معناه دعى لهم اما لم يخرج الميت من القبر
لانه يسلم الى الهيئة وخرج عن ايدي الناس كذا في الكفاية قوله وهي اربع تكبيرات
بثناء بعد الاولى وصلوة على النبي عليه السلام بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة
وتسليمتين بعد الرابعة صلوة الجنازة ان يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى عقيبها
وهو ان يقول سبحانك اللهم الى آخره ثم يكبر تكبيرة ويصلي على النبي عليه السلام بعده
وهو ان يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت وسلمت وباركت
على ابراهيم انك حميد مجيد ثم يكبر تكبيرة ويدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين
بان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ولمن ولد ولجميع المسلمين والمسلمات الاحياء
منهم والاموات وغير ذلك من الدعوات ثم يكبر الرابعة ويسلم لان النبي عليه
كبر اربعا في آخر صلوة صلاها فنسخت ما قبلها والبداية بالثناء ثم الصلوة
لما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اراد احدكم ان يدعو فليحمد الله
وليصل على النبي عليه السلام ثم يدعو وذكر في الكفاية ان الدعاء المروي عن النبي
اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا
وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن
توفيته منا فتوفه على الايمان لما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي
عليه السلام هكذا كان يقول وان كان لا يحسن ذلك ياتي باي دعاء
شاء قوله فلو كبر خمسا لم يتبعه اي لو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم خلافا
لزفر وهو يقول ان هذا مجتهد فيه فيتابع المقتدي امامه كما في تكبيرات
العيد ولنا ان هذا عمل بالمنسوخ لان ما زاد على اربع تكبيرات ثبت
انفسنا

وعلى آل ابراهيم

انفسنا بما روينا فصار خطأ بيقين فلا يتابعه في الخطاء بخلاف تكبيرات
العيدين حيث لم يثبت انفساخه ثم اختلفت الروايات ان المقتدي ماذا
يفعل اذا لم يتابعه والمختار انه ينتظر تسليم الامام كذا في الكفاية قوله ولا يستغفر
للصبي ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا
لنا ومشفعا اي ولا يستغفر للصبي لان الاستغفار يقتضي سبق ولا ذنب له
الذنب وهو معصوم ولكن يقول في صلوته بعد التكبيرة الثالثة اللهم اجعله
لنا فرطا اي اجرا يتقدمنا وذخرا اي خيرا باقيا ومشفعا اي مقبول
الشفاعة قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه الا من كان حاضرا اي لو كبر
الامام تكبيرة او تكبيرتين ثم ادركه رجل فانه ينتظر حتى يكبر الامام اخرى
فيكبر معه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ولو كان حاضرا لم يكبر مع الامام
لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك لابي يوسف في الاول ان التكبيرة
الاولى للافتتاح والمسبوق ياتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدي
بما فاته كذا في الهداية قوله ويقوم للرجل والمراة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه
نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل
بحذاء راسه ومن المراة بحذاء وسطها وهو مذهب الشافعي لما روي عن انس رضي الله عنه
انه صلى هكذا وقال هو السنة وجه الظاهر ان الواقعة ما ذكرنا وتاويل ما رواه انه وقف بحذاء
الوسط لانه كان في الجنازة موضعين الى الراس وفي الاخر الى الحجر فظن الراوي انه
فرق بين الامرين كذا في الهداية والبدائع قوله فلو صلوا ركبانا او ان صلوا على جنازة
ركبانا لم يجزهم في الاستحسان وفي القياس يجزيهم لانه دعاء وهو لا يختلف بالركوب

والقيام واركانها التكبيرات ويمكن تحصيلها في حالة القيام وجه الاستحسان ان الشرع ما
ورد بها الا في حالة القيام فيراعى فيها ما ورد به النص ولانه صلوة من وجه لوجود
التحريمة ولهذا لا يجوز بدون الطهارة واستقبال القبلة كذا في البدائع قوله ولا في مسجد
عطف على قوله ولم يصل ركبانا اي ان صلوا على جنازة في مسجد جماعة لا يجزيهم لقوله
عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ولانه بني لاداء المكتوبة فيه ولاحتمال
تلويث المسجد وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلف فيه المشايخ وهذا عندنا
وقال الشافعي يجوز في المسجد كيف ما كان لما روي عن سعد بن ابي وقاص لما مات امرت
عائشة بادخال جنازته المسجد فصلت عليها مع ازواج النبي عليه السلام ثم قالت هل عاب
الناس علينا قالوا نعم قالت ما اسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة ابي
سهيل بن البيضاء في المسجد ولانها دعاء او صلوة فالمسجد اولى ولنا ما روينا والاثر
لا يخير بمقابلة النص على ان حديث عائشة دليلنا لان الناس في زمانها المهاجرون
والانصار قد عابوا عليها فدل انه كان معروفا بينهم كراهيته وتاويل حديث جنازة
ابي سهيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معتكفا فامر بالجنازة فوضعت خارج المسجد
مسجد جماعة وان كان بني لذلك فلا باس كذا في فتاوى التكملة قوله ومن استهل صلى عليه
والا لا اي من استهل بعد الولادة سمي وصلى عليه لقوله عليه السلام اذا استهل المولود
صلي عليه وان لم يستهل ادرج في خرقة ولم يصل عليه لانه لم يعلم حيوته لم يستحق صفة الموتى
وقوله استهل يؤدي على بناء الفاعل وتفسيره رفع الصوت واصله من قال من راى
الهلال يرفع صوته عادة ثم هذا الحكم لا يقتصر على رفع الصوت بل كلما يدل على الحيوة
من تحريك اليد او الرجل او غير ذلك يوجب الصلوة عليه ويثبت الارث كذا في

من الكفاية

قال في الكفاية فهذا اذا كان المسجد

105

من الكفاية والمستصفى قوله كصبي سبي مع احد ابويه اي ان لم يستهل لم يصل عليه كما لا يصلى على
صبي سبي من دار الحرب مع احد ابويه لانه حينئذ يصير تبعا لمن سبي معه من ابويه كذا في الجامع
الصغير قوله الا ان يسلم احدهما استثناء من نفي مقدر في قوله كصبي اي لا يصلى عليه الا ان
يسلم احد ابويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للمسلم وهو عطف على الاستثناء اي لا يصلى عليه
الا ان يسلم احد ابويه قوله او يسلم هو اي الصبي على تقدير ان يكون مراهقا يعقل الاديان
لانه مسلم حقيقة لان اسلامه صحيح قوله اولم يسب احدهما معه عطف على قوله او هو اي
لا يصلى عليه الا اذا اسلم احد ابويه او هو مراهقا اولم يسب معه احد ابويه لانه
يصير حينئذ تبعا للدار الاسلام فيصلى عليه كذا في شرح الوقاية قوله ويغسل الي مسلم
للكافر ويكفنه ويدفنه اي اذا كان الكافر قريب مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه
لكن يغسله غسل الثوب النجس ويكفنه لا على طريق اكفان المسلمين ويلقيه في حفيرة
ولا يلحد القبر ولا يسطحه والاصل فيه ما روي ان ابا طالب لما مات اتى ابنه علي
رضي الله عنه رسول الله فقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات فقال عليه السلام
اغسله وكفنه وادفنه قوله ويوخذ بيده بقوائمه الاربع ويحمل به بلا خبب وكره
جلوس قبل وضعه ومشيه قدامها يعني اذا احملوا الميت اخذوه بقوائمه الا
ربع لحديث ابن مسعود انه قال السنة ان يحمل الجنازة من جوانبها الاربع وقال
الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على اعلى صدره
لان جنازة سعد حملت هكذا قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة وقوله ويحمل
به مسرعين دون الخبب والخبب نوع من العدو ودون العنق لما روي انه
عليه السلام سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يكن خيرا

اي يمشون به

عجلتموه وان يكن شرا وضعتموه عن رقابكم قوله وجلوس قبل وضعها اي اذا وصلوا
الى القبر كره لهم ان يجلسوا قبل ان يوضع من اعناق الرجال لانه قد تقع للذين يحملونها
ويستعينوا بهم لانه ربما يحتاج الى التعاون والقيام امكن قوله ومشى قدامها اي
لا يمشون قدامها بل المشي خلفها افضل وهذا عندنا وقال الشافعي المشي قدامها افضل
لما روي ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يمشيان امام الجنازة ولنا ما روي النبي عليه السلام
كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه وكان علي رضي الله عنه يمشي خلف الجنازة
فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة فقال يرحمهما الله قد علما ان المشي خلفها
افضل ولكنهما ارادا ان ييسرا الامر على الناس ومعناه ان الناس يتحرزون عن المشي امامها فلو
اختارا المشي خلفها لضاق الطريق على من يشيعها ولان المشي خلفها اوعظ لانه ينظر
اليها ويتفكر في حال نفسه كذا في الكفاية قوله ووضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها
على يسارك ثم مؤخرها انما ذكرها بلفظ الخطاب لان ابا حنيفة خاطب ابا يوسف وقال
يعقوب رايت ابا حنيفة ثم فعل هكذا او هذا دليل التواضع وقد حمل الجنازة من هو
افضل منه وافضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن
معاذ لان حملها عبادة فينبغي ان يبادر فيها كذا في الكفاية قوله ويحفر القبر ويلحد اي يحفر القبر
ولا وقال الشافعي السنة الشق واحتج ان اهل المدينة توارثوا الشق وتوارثهم حجة ولنا
قوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا وفي رواية الشق لاهل الكتاب وروي ان النبي
عليه السلام لما توفي اختلف الناس انه يشق له او يلحد وكان ابو طلحة الانصاري يلحد وابو
عبيدة بن الجراح يشق فبعثوا رجلا الى ابي طلحة ورجلا الى ابي عبيدة فقال العباس
رضي الله عنه بن عبد المطلب اللهم اختر لنبيك احب الامرين اليك فوجد

ابا طلحة

ابا طلحة من بعث اليه ولم يجد ابا عبيدة من بعث اليه وكان العباس رضي الله عنه يتعجب
اللحد واهل المدينة انما توارثوا الشق لضعف اراضيهم كذا في البدائع قوله ويدخل من
قبل القبلة اي والسنة ان يدخل الميت من قبل القبلة وهو ان يوضع الجنازة في جانب القبلة
من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي السنة السل وصورة السل ان يوضع
الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجل الميت الى القبر طولا ثم ياخذ برجله ويدخل القبر ويذهب
به حتى يصير رجلاه الى موضعهما ويدخل راسه القبر لما روي ابن عباس ان النبي عليه
السلام ادخل في القبر سلا ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ابا دجانة من
قبل القبلة وروي ابن عباس ان النبي عليه السلام ادخل في القبر من قبل القبلة فصار هذا
معارضا لما رووه ومحمله انا نقول انما ادخل سلا لاجل الضرورة لانه عليه السلام قبض في حجرة
عايشة من قبل الحائط وكانت السنة في دفن الانبياء في الموضع الذي قبضوا فيه فلهذا كذا
في البدائع قوله ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله اي يقول واضعه الذي يضعه
في اللحد بسم الله وعلى ملة رسول الله وروي عن ابي حنيفة ان يقول بسم الله وفي سبيل الله
وعلى ملة رسول الله لما روي عن عبد الله ابن عمر ان النبي عليه السلام هكذا كان يقول قوله
ويوجه الى القبلة اي ويضجع على شقه الايمن متوجها الى القبلة لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه
عند حين توضع جنازة يا علي استقبل به استقبالا كذا في البدائع قوله ويحل العقدة اي ويحل
عقد الكفن اذا وضع في القبر لانها عقدت لئلا تنتشر الكفن وقد زال هذا المعنى بالوضع
لغير القبلة فان كان قبل اهالة التراب ازالوا ذلك وان اهيل عليه التراب ترك
ذلك لان النبش حرام كذا في البدائع قوله ويسوى اللبن عليه لما روي انه وضع على قبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم طن من القصب وروي انه عليه السلام راى فرجة في قبر فاخذ
مدرا

مدبرة وبنا ولها الجهاد وقال بسنبهما بلك الفرجة وروي عن سعيد بن العاص انه
قال اجعلوا على قبري اللبن والقصب على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي
الله عنهما لان القصب واللبن لابد منهما ليمنعا ما يهال من التراب على القبر من الو
صول الى الميت قوله لا الاجر والخشب اي يكره ان يوضع على القبر اجر وخشب لان النبي
عليه السلام نهى ان تشبه القبور بالعمران والاجر والخشب للعمران ولانهما يستعمل
للزينة ولا حاجة اليهما للميت كذا في البدائع وقيل ان الخشب والاجر انما
يكره تفاولا لانهما مما تمسه النار وفيه نظر لان الميت يغسل بالماء المغلى بالسدر
والحرض واثر النار فيه اكثر فالاولى ان يقال علة الكراهة هو التشبه بالعمران قوله
ويسجى قبرها التسجية التغطية اي يغطى قبر المرءة بثوب لما روي ان قبر فاطمة رضي الله عنها سجي بثوب
ولانه مبنى حالها على الستر فلو لم يسج فربما ينكشف عورتها فيقع بصر الرجال عليها واما
قبر الرجل فلا يسجى عندنا خلافا للشافعي لما روينا ان قبر سعد بن معاذ قد سجي ولنا
ما روي ان النبي عليه السلام مر بقبر قد سجي على قبره فنزع ذلك عنه و
قال انه رجل وفي رواية ولا تشبهوا بالنساء واما قبر سعد فيحتمل انه سجي لان الكفن
لا يعمه فغطي القبر حتى لا يبدو شيء منه قوله ويهال التراب ويسنم القبر ولا يربع ويسنم
يهال اي يرسل ويسنم اي يجعل كسنام الابل ولا يربع اي ولا يجعل كالسطح المربع
وقال الشافعي يربع لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه جعل قبر
ابنه ابراهيم مسطحا ولنا ما روي عن ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من راى قبر رسول
الله وقبر ابي بكر وعمر انها مسنمة ولان التربيع من صنع اهل الكتاب والتشبه بهم فيما منه بد
مكروه كذا في البدائع قوله ولا يجصص لقوله عليه السلام لا تجصصوا القبور ولا تبنوا عليها
ولا تقعدوا

ولا تقعدوا ولا تكتبوا عليها كذا في البدائع ولان ذلك من باب الزينة ولا حاجة للميت اليها ولانه
تضييع المال بلا فائدة فكان مكروها قوله ولا يخرج من القبر الا ان تكون الارض مغصوبة اي
الميت بعد ما يدفن مدة طويلة او قصيرة لا يباح اخراجه الا بعذر والعذر ان تظهر الارض
مغصوبة او اخذت بشفعة لان كثيرا من الصحابة دفنوا في الارض ولم يحولوا لان النبش
حرام كذا في الفتاوى الكبرى وهل يكره النقل من بلد الى بلد والاصح انه لا اثم فيه لما روي
ان يعقوب عليه السلام مات بمصر فحمل الى ارض الشام وحمل موسى تابوت يوسف عليه
السلام من ارض مصر الى ارض الشام كذا في الفتاوى الكبرى ايضا والاصل ان الشرائع من قبلنا
شريعة لنا ما لم يقم دليل النسخ كذا في اصول فخر الاسلام البزدوي ثم لما كان الشهيد ميتا
في احكام الدنيا كسائر الموتى اعقب المصنف باب الجنائز بباب الشهيد وهذا باب
الشهيد قوله الشهيد فعيل بمعنى مفعول اي المشهود له بالجنة قال الله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله الاية ولان الملائكة يشهدون موته اكراما له فيكون مشهودا
وقيل الشهيد الحي لانه حي عند الله تعالى شهيد كذا اي حاضر وقال الشاعر ويوم شهدناه
سليما وعامرا قليل سوى الطعن النهال نوافل اي حضرنا هذا معناه اللغوي وفي الشرع هو
عبارة عما ذكر في الكتاب وهو قوله هو من قتله اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق
اي الشهيد في الشريعة اسم لمن قتله اهل الحرب واهل البغي وقطاع الطريق مطلقا سواء
قتلوه بالسلاح او بغيره لان الاصل في هذا الباب شهداء احد وهذا في معناهم ولانهم
يكونوا كلهم قتيل بالسيف والسلاح واهل البغي كاهل الحرب لان المحاربة معهم ما
مور بها قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فهو في هذه المحاربة باذل نفسه
لابتغاء مرضات الله تعالى كالمقتول في محاربة الكفار وكذا قطاع الطريق لان ا

وصفهم بانهم يحاربون الله ورسوله فكان قتيلهم في معنى شهداء احد كذا في الكفاية قوله
او وجد في معركة وبه اثر قيد بالاثر ليدل على انه قتيل لا ميت فانه اذا وجد في معركة
اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق وبه اثر فالظاهر ان هؤلاء قتلوه فيكون
شهيدا وان لم يكن به اثر فالظاهر انه ميت حتف انفه ويحتمل انهم قتلوه فلا يكون
شهيدا بالشك ثم ان الدم يسيل من موضع معتاد خروج الدم عنها كالانف والفم
والدبر غسل وان كان يسيل من موضع غير معتاد كالاذن والعين والسرة لا يغسل
لانه قتيل قوله او قتله مسلم ظلما ولم يجب به دية قيد بقوله ظلما ليخرج قتيل الحد والقصاص
وقيد بقوله ولم تجب به دية ليخرج قتيل الصخر والعصا وهذا عند ابي حنيفة ولان المو
جب عنده الدية فخفف اثر الظلم وعندهما الموجب هو القصاص فلم يخفف اثر الظلم فكان
شهيدا وقيد بقوله به اي بالقتل ليشتمل على ان الذي قتله ابوه بحديدة ظلما لان الواجب
وان كان هو الدية لكنه ليس بنفس القتل بل الواجب بنفس القتل انما هو القصاص
لكنه سقط بعارض الابوة ولهذا تجب الدية في ماله ولا تتحملها العاقلة وكذا يشتمل
المقتول الذي له وليان فعفى احدهما وانقلب نصيب الاخر مالا لان الواجب
بنفس القتل انما هو القصاص لكنه سقط بعارض العفو وانما عد قتيل المسلم ظلما
من الشهداء لانه لما قتل ظلما كان في معنى شهداء احد قوله فيكفن ويصلى عليه هذا
شروع في بيان حكم الشهيد وهو انه يكفن ويصلى عليه وهذا عندنا وقال الشافعي لا
يصلى واحتج لما روى جابر بن عبد الله ان النبي عليه السلام ما صلى على احد من شهداء
احد ولان الصلاة على الميت شفاعة ودعاء لتمحيص ذنوبه والشهيد قد تطهر
بصفة الشهادة عن دنس الذنوب لقوله عليه السلام السيف محاء للذنوب ما [illegible]

عن ذلك

عن ذلك كالملك يستغني عن الغسل ولان الله تعالى وصفهم بانهم احياء والصلاة على الميت
لا على الحي ولنا ما روي ان النبي عليه السلام صلى على شهداء احد صلاة الجنازة وروي
انه صلى على حمزة سبعين صلاة بيانه انه كان موضوعا بين يديه كان يؤتى بواحد فيصلى عليه
فظن الراوي انه صلى على حمزة واما جابر فانه كان يومئذ مشغولا فانه قتل ابوه واخوه
وخاله فرجع الى المدينة ليدبرهم فلم يكن حاضرا حين صلى النبي عليه السلام عليهم ثم سمع
المنادي ان يدفن الموتى في مصارعهم فرجع فدفنهم فيها ولان الصلاة على الميت لاظهار
كرامته والشهيد اولى بها وما ذكر من حصول الطهارة بالشهادة فالعبد وان جل قدره
لا يستغني عن الدعاء الا ترى انهم صلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع رفع درجته
واما وصفهم بالحياة ففي احكام الآخرة الا ترى قوله تعالى بل احياء عند ربهم فاما في
احكام الدنيا فانه ميت تقسم امواله وتنكح امراته والصلاة عليه من احكام الدنيا كذا في
الفوائد قوله بلا غسل وهذا عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يغسل لان الغسل
كرامة لبني آدم والشهيد اولى بها ولنا ان ترك الغسل في حقهم من علامة الكرامة لانهم
يبعثون يوم القيامة مشهرين واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك كذا ثبت
بالحديث المشهور كذا في الفوائد قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد
وينقص اي يدفن الشهيد بدمه ولا يمسح وقوله الا ما ليس من الكفن كالفرو والحشو
والقلنسوة والخف والسلاح وقال الشافعي لا ينزع شيء منه لحديث التزميل ولنا ما
روي عن علي رضي الله عنه انه قال ينزع عنه الفرو والخف والقلنسوة وهذا لانه انما يترك ليكون
كفنا والكفن ما يلبس للستر وهذه الاشياء تلبس للزينة او لدفع البرد ولا حاجة للميت
بعد مكفنه قوله ويزاد وينقص اي ان كان ما فيه من جملة الفرو والحشو اكثر من الكفن المسنون ينقص

وان كان ارتث بعد ما جرح وان كان بقي منه ولا يزاد ولا ينقص وهذه المراهقات تكفن المشتريها
لا صل في ذلك قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يبعثون يوم القيامة الى آخر الحديث
كذا في البدائع قوله ويغسل ان قتل جنبا او صبيا اعلم ان شرط حجة الشهادة عند ابي حنيفة كون
المقتول طاهرا بالغا عن الحيض والنفاس حتى لو استشهد الجنب او الصبي يغسل عنده خلافا لهما
ان القتل على طريق الشهادة اقيمت مقام الغسل كالذكاة اقيمت مقام الغسل المزيل
للدم ... ولابي حنيفة ما روي ان حنظلة استشهد جنبا فغسلته الملائكة
حتى قال عليه السلام ان صاحبكم تغسله الملائكة فاسألوا اهله فسئلت فقالت خرج وهو
جنب حين سمع الهيعة ولان الشهادة عرفت مانعة من حلول النجاسة لا رافعة
... وامتد الحيض او النفاس ... استشهدت فان كان ذلك بعد انقطاع الدم قبل
الاغتسال فالكلام فيها وفي الجنب سواء وان كان قبل الانقطاع ففيه روايتان
واما في الصبي فوجه قولهما انه لما سقط الغسل ... كالبالغ ولان المقتول طاهر
تطهير غير الطاهر ... اولى ولابي حنيفة ان النص
ورد بسقوط الغسل في حقهم ... فلا يلحق ... في استحقاق الكرامة
كما ذكروا ... لان سقوط الغسل ... بدليل
ان الانبياء غسلوا مع انه لا ذنب لهم ... فكان الموت والقتل في حقهم
سواء كذا في البدائع قوله او ارتث بان اكل او شرب ... او نام ... وعن هذا تفسير
الارتثاث ... قولهم هذا ثوب رث اي خلق والاصل فيه
ما روي ان عمر رضي الله عنه حمل الى بيته فعاش يومين ثم مات فغسل مع انه كان
شهيدا ... وكذا علي رضي الله عنه وكذا سعد بن معاذ وكذا عثمان رضي الله عنهما

احمر

اجهز عليه في مصرعه ولم يرتث فلم يغسل كذا في البدائع قوله او ... وقت صلوة وهو يعقل
لان الصلوة صارت دينا في ذمته فكان مرتثا قوله او نقل من المعركة حيا اي نقل
من المعركة ثم مات في الخيمة او في ايدي رجال فهو مرتث ولو جر برجله من بين الصفين
حتى لا تطاه الخيول فمات لم يكن مرتثا لانه ما نال شيئا من راحة الدنيا كذا في البدائع
قوله او اوصى وكذا لو اوصى يكون مرتثا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقيل لا
خلاف بينهما لان جواب ابي يوسف خرج فيما اذا اوصى بشيء من امور الدنيا
وذلك يوجب الارتثاث كوصية سعد بن الربيع وهو ما روي انه لما اصيب
المسلمون يوم احد ووضعت الحرب اوزارها قال رسول الله اي رجل ينظر ما فعل سعد
بن الربيع فنظر رجل من الانصار فوجده جريحا في المقتلى وبه رمق فقال له ان رسول الله امرني ان انظر
اليك افي الاحياء انت ام في الاموات فقال انا في الاموات فبلغ رسول الله ان سعد بن الربيع
يقول جزاك الله عنا خيرا ما جزى نبيا عن امته وبلغ قومك عني السلام وقل لهم ان سعيدا يقول
لا عذر لكم عند الله ان يخلص الى نبيكم وفيكم عين تطرف ثم لم يبرح حتى مات فلم يغسل
وصلى عليه كذا في البدائع ثم اعلم ان جملة الكلام في الارتثاث ان يرتفق بشيء من مرافق الحياة
او يثبت له حكم من احكام الدنيا لانه حينئذ لا يكون في معنى شهداء احد فانهم كانت الكاسات
تدار عليهم فلم يشربوا خوفا عن نقصان شهادتهم قوله او قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما قتل
اي ولو وجد قتيلا في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما فانه يغسل لان الواجب فيه الدية
والقسامة لكن معنى المسئلة اذا كان في موضع تجب القسامة كالمحلة اما اذا وجد في موضع لا تجب
القسامة كالشارع والجامع فان علم ان القتل بحديدة لا يغسل لانه شهيد وان علم انه قتل
بالعصا الكبيرة ينبغي ان يغسل عند ابي حنيفة اذ ليس بشهيد عنده وان علم انه قتل بالعصا

الصحيح ينبغي ان يغسل اتفاقا لان نفس القتل يوجب الدية وهذا اذا لم يعلم قاتله اما اذا
علم جاني القتل بحديدة فلا يغسل لان الواجب هو القصاص كذا في شرح الوقاية قوله
او قتل بحد او قود فانه يغسل لانه ليس بمقتول ظلما فلم يكن في معنى شهداء احد قوله لا لبغي
وقطع طريق يعني من قتل من البغاة وقطاع الطريق فانه لا يغسل ولا يصلى عليه ومثل المكابر
يصلى عليه وقال الشافعي يصلى عليهم لانهم مسلمون قتلوا بحق فصار كالمرجوم ولنا ما روي
عن علي رضي الله عنه انه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقيل اهم كفار فقال لا ولكنهم
اخواننا بغوا علينا بغيا ودل على ان ترك الغسل والصلوة عليهم اهانة لهم ليكون
زجرا لغيرهم وكان بمحضر من الصحابة فلم ينكر احد ذلك فكان اجماعا كذا في البدائع وذكر
في الكافي هل يغسل الباغي فيه روايتان ثم المصنف رح لما فرغ من باب الشهيد بنا عليه
باب الصلوة في الكعبة لان لها شبها بباب الشهيد من حيث زيادة الثواب وهذا باب
الصلوة في الكعبة اعلم ان الكعبة اسم للعرصة وهي الى عنان السماء عندنا وقال الشافعي القطعة
هي البناء كيف وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير والحجاج وكانت صلوة الناس جائزة كذا
في المستصفى قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها اما الفرض فيها ففيه خلاف لمالك فان عنده لا يجوز
اداء المكتوبة في جوف الكعبة لان المصلي في الكعبة ان كان مستقبلا جهة
كان مستدبرا جهة اخرى والصلوة مع استدبار القبلة لا يجوز فاختص بالاحتياط في
المكتوبات فاما في التطوعات فالامر فيها واسع ولنا ان الواجب استقبال جهة من الكعبة غير
عين وانما يتعين الجزء قبلة له بالشروع في الصلوة وحتى صار قبلة فاستدبار غيرها لا يكون مفسدا
وعلى هذا ينبغي ان من صلى في جوف الكعبة ركعة الى جهة وركعة اخرى الى
جهة اخرى لا يجوز كذا في البدائع اما الصلوة فوقها جائزة عندنا وان لم يكن بين يديه
سترة

سترة الا انه يكره لتعظيما للكعبة كذا في شرح الوقاية وعلى قول الشافعي لا يجوز بدون السترة لان
الواجب استقبال البيت والبيت اسم للبقعة والبناء جميعا لا يكون بين يديه سترة لانها
من توابع البيت فيكون مستقبلا بجزء من البيت ولنا اجماع الامة فان الناس كانوا يصلون
الى البقعة حين رفع البناء في عهد ابن الزبير كما ذكرنا قوله ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح
لانه مستقبل شطر المسجد الحرام وهو المامور به وهذا لان الاستقبال بوصف الاستقامة ليس بشرط
لعدم الامكان كذا في المنافع والمستصفى قوله او الى وجهه لا الى من جعل منهم ظهره الى وجه الامام لا يجوز
صلوته لانه قد تقدم على امامه كذا في شرح الوقاية قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو
اقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه اي واذا صلى الامام في المسجد الحرام وتحلق الناس
حول الكعبة وصلوا بصلوة الامام جاز صلوتهم وان كان بعضهم اقرب الى الكعبة من الامام
اذا لم يكن في جانب الامام بل في الجانب الذي هو مستقبله الامام لانه لم يظهر التقدم بالحكم
اذ التقدم يكون بالجهة الواحدة وجهة كذا في المنافع وهذا لان للكعبة اربع جوانب
بحسب جهاته الاربعة فالتقدم في الجانب الذي يكون الامام فيه اي كان اقرب
اليها من الامام يكون متقدما على الامام بخلاف ما اذا وقف في الجوانب الثلثة وان كان الامام
في حكم التقدم الا كان الكعبة فالواقفون في جهة غير الذي في جانب الامام لا يمنع
لهم ان يكون اقرب منه الى الكعبة ثم اعلم ان ظاهر هذا الكلام يقتضي حصر الجواز لمن هو
اقرب لا غير لانه قال لمن هو اقرب الا انه ليس كذلك لان المصنف رحمه الله تعالى انما
اكتفى به لانه يعلم الحكم ان من كان يبعد عن الامام كان ابعد من شبهة التقدم فيجوز صلوته
بالطريق الاولى ثم المصنف لما فرغ من بيان انواع الصلوة اداء الشرع في بيان الزكوة
التي هي ثانية الصلوة ذكرا حيث قال الله تعالى في غير موضع من كتابه اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

هذا كتاب الزكوة هي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكى الزرع اذا نما وسميت
بها لانها سبب نماء المال والثواب في الآخرة قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه
وقيل هي عبارة عن الطهارة قال الله تعالى وحنانا من لدنا وزكوة اي الطهارة وفي الزكوة
معنى الطهارة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وسميت صدقة ايضا لانها
تدل على صدق العبد في العبودية كما في المستصفى والكفاية وفي الشرع عبارة عما ذكر في الكتاب
وهو قوله هي تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه قيد بالتمليك لانها لا
تتأدى بالاباحة وقيد بالفقير لانها لا يجوز ايتاؤها الاغنياء وقيد بالمسلم لانها
لا يجوز ايتاؤها الفقير الكافر لقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى
فقرائهم وقيد بقوله غير هاشمي ولا مولاه لان الصدقة محرمة على بني هاشم ومواليهم و
القوم منهم ما سيجيء انشاء الله تعالى قوله بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه انما
قيد بهذا لانه لا يجوز ايتاء الزوجة للزوج والزوج للزوجة والاب وابن
الاب والابن وابن الابن على ما سيجيء قوله لله تعالى اشارة الى وجوب النية لتقع
نية خالصا ويقع الامتياز بين العادة والعبادة قوله وشرط وجوبها العقل
والبلوغ ولا تجب على المجنون والصبي وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تجب عليهما
لانها عن العبادة المالية مؤنة مالية لان سببها المال الا ان الاختيار وغيرهما
ليحق الابتلاء بخلاف العشر والخراج وملكهما في المال كامل فصارت كنفقة الذي
والعشر والخراج ولنا انها عبادة فلا تتأدى لان ذلك مؤنة الارض قوله
والاسلام والحرية عطف على العقل والبلوغ اي وشرط وجوبها الاسلام
والحرية ايضا فلا تجب على الكافر والعبد اما الكافر فلانه ليس من اهل العبادة

واما العبد

١١١

واما العبد فلعدم ملكه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا غناء
للعبد قوله وملك نصاب حولي عطف على قوله شرط وجوبها كذا اي وشرط وجوبها
ايضا ملك نصاب حولي قيد بالنصاب لانها لا تجب قبل ملك النصاب لانعدامها وقيد
بوصفه الحول لانها لا تجب على المحل وهذا لان الزكوة لا تجب الا في النصاب والحول وهو
التمكن من الاداء لا الاشتمال على الفصول الاربعة كذا في شرح الوقاية قوله فارغ عن الدين
وحاجته الاصلية صفة للنصاب فاذا ملك نصابا وهو مديون او كان النصاب مشغولا بحاجته
الاصلية كالاطعمة والاشربة والثياب واثاث المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة
ودار السكنى والسلاح للاستعمال والالات المحترفة والكتب اذا لم تكن للتجارة لا تجب عليه
الزكوة قوله نام ولو تقديرا ايضا صفة النصاب اي ينبغي ان يكون النصاب ناميا حقيقة
او تقديرا ومثال النماء حقيقة ان يزيد المال بسبب من الاسباب ومثال النماء تقديرا
ان يكون قادرا على الاستنماء وهو ان يصل بيده الى المال حتى لا تجب في مال الضمار لتعذره
لوصول اليد مع قيام الملك لانه ليس بنام لا حقيقة ولا تقديرا قوله وشرط ادائها
نية مقارنة للاداء او لعزل ما وجب او تصدق بكله لان الزكوة عبادة لا تتأدى
الا بالاخلاص ... ان النية تعتبر اقترانها بالفعل عند اقترانها للاداء او العزل مقارنا
لواجب قد يحصل المقصود بلا شبهة واما في تصدق بجميع ماله بغير النية فانما تسقط
عنه الزكوة لان الواجب عليه جزء من النصاب وقد ذهب فان قيل ان النية في الزكوة
شرط ولم يوجد قلنا الواجب نية اصل العبادة لتمتاز من العادة وقد وجدت اذ
الكلام فيما اذا تصدق على الفقير والقصد قربة لا رياء وسمعة والله ونية الفرض انما
تشترط لتحصيل التعيين والواجب متعين في هذا النصاب فلا حاجة الى التعيين كما اذا

نوى الصوم مطلقا في رمضان كذا في الكفاية ثم المصنف رحمه الله لما بين الزكوة مجملة
شرع في بيان تفاصيلها وقدم باب السائمة لكثرة انواعها وهذا **باب** صدقة السائمة
السوام والسائمة بمعنى واحد وهو المال الراعي حرا ينذني يقال سامت الماشية تسوم
اذا رعت فهي سائمة وجمعها سوائم كذا في الصحاح ومعناها الشرعي ما ذكر في الكتاب
وهو قوله وهي التي تكتفي بالرعي اكثر السنة لان للاكثر حكم الكل حتى لو كان يعتلف في البيت
اكثر الحول لا تجب فيها الزكوة كما سيجيء والرعي بالكسر الكلأ كذا في شرح الوقاية **قوله**
وتجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة اي يجب في اقل
من خمس الابل صدقة وفي الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلث شياه وفي
عشرين اربع شياه فاذا كانت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وقيد بنت مخاض
لانه لا يجوز اداء ابن مخاض فان قيل الاصل في الزكوة انه يجب في كل نوع منه فلما ذا
وجبت الشياه في الابل قلنا لان الابل اذا بلغت خمسا كان مالا كثيرا لا يمكن اخلاؤه
عن الواجب ولا يمكن ايجاب واحد منها لما فيه من الاجحاف وقيل لان الشاة كانت تقوم
بخمسة دراهم في ذلك الوقت وبنت مخاض باربعين درهما فكان ربع العشر كذا في
المستصفى وسميت بنت مخاض لان امها صارت مخاضا باخرى اي حاملا **قوله**
وفي ست وثلثين بنت لبون سميت بنت لبون لان امها صارت لبونا بولا
دة اخرى وقيد بالبنت لانه لا يجوز اداء ابن لبون **قوله** وفي ست واربعين حقة
سميت حقة لانه قد حق لها ان تركب وتحمل او لانها قد طعنت في السنة الرابعة **قوله** وفي
احدى وستين جذعة سميت جذعة لانه لا يستوفي فيها ما يطلب الا بضرب
وتكلف وحبس من قولك جذعت الدابة اذا حبستها من غير علف وهي التي طعنت
في الخامسة

في السنة التي مستركن في المستصفى **قوله** وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان
الى مائة وعشرين والاصل في هذه المسائل كلها انه كان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعض الرسم هكذا ولا معتبر للزوائد في المقادير **قوله** ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس واربعين
ففيها حقتان وبنت مخاض اي مع المائة والعشرين فيكون الذي عليها خمسة وعشرين
قوله وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق حقتان لمائة وعشرين وحقة للثلاثين على خلاف
القياس **قوله** ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض ثلاث
حقاق لمائة وخمسين كما مر وبنت مخاض لخمسة وعشرين **قوله** وفي مائة وست وثمانين
ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين ثلاث
حقاق لمائة وخمسين وحقة لستة واربعين وعفو اربعة الى مائتين **قوله** ثم تستانف الفريضة ابدا
كما بعد مائة وخمسين اي في الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمس عشر ثلاث شياه وفي
عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون وفي
ست واربعين حقة واربع عفو الى خمسين وهكذا ابدا وهذا الذي ذكرنا انما هو مذهبنا
وقال الشافعي اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا
صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في
كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روي ان النبي عليه السلام كتب اذا زادت الابل
على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود
الى ما دون بنت لبون يحتج من غير ان يوجب في الخمس شاة وفي خمس وعشرين بنت
مخاض ولنا ان النبي عليه السلام كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل
من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل بالزيادة وكذا مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما

كذا في الهداية والكفاية قوله والبخت والعراب لان مطلق الاسم يتناولهما كذا في الهداية والشافي
والبخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والفالج هو الجمل الضخم ذو سنامين والبختي منسوب الى
بخت نصر والعراب جمع عربي كذا في الكفاية قوله هو من بقر اي شق ويسمى البقر بقرا لانها تشق
الارض قوله هو اسم جنس والبقرة واحدة من الجنس يقع على الذكر والانثى قوله وفي كل ثلاثين بقرة
تبيع ذو سنة او تبيعة اي يجب في اقل من ثلاثين بقرة صدقة فاذا كانت ثلاثين ففيها تبيع او
تبيعة بشرط ان تكون سائمة وحال عليها الحول قوله وفي اربعين مسن او مسنة ذو سنتين بهذا
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا رضي الله عنه قوله وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان او تبيعتان
اعلم ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة ثلاث روايات في رواية لا شيء في الزيادة حتى يبلغ ستين ففيها
تبيعان او تبيعتان وهو قولهما قال الشيخ وبه ناخذ وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا شيء في
الزيادة حتى يبلغ خمسين ففيها ربع مسنة او ثلث تبيع وروى عنه ان الزكوة في الزيادة
بحسابه واليه الاشارة في قول صاحب المنظومة وما زاد الاربعين في البقر في
الكل فرض والحساب يعتبر وابن زياد فقدر وعن العفو الى خمسين عن صدر العلوم و
العلا وكان يروي بسند عنه ثلاث الى ستين عفوا علاهما قوله عليه السلام لا
تاخذ من اوقاص البقر شيئا وفسروه بما بين الاربعين الى ستين ولابي حنيفة ان اخلاء
المال عن الزكوة لا يجوز فاوجبنا فيما زاد بحسابه وتحملنا اثبات الشقص وان كان
خلاف موضع الزكوة لضرورة تعذر اخلائه عن الواجب وما رووه فقد قيل تفسيره
صغار البقر كذا في الهداية والكفاية ثم صورة الحساب ان يجب في احدى واربعين
مسنة وربع عشر مسنة اي تقوم مسنة فيجب في كل اربعين من قيمتها درهمان ففي ثلثة
واربعين ثلثة دراهم الى ان يكون الزائد تسعة عشر درهما من كل اربعين درهما من قيمة
مسنة

ربع درهم وفي اثنين واربعين

ويتبع الى مسنة

مسنة هكذا فافهم قوله وفي تسعين مسنة لاربعين وتبيع لثلاثين قوله وفي ثمانين
مسنتان فالفرض يتغير بكل عشرة من تبيع الى مسنة يعني يكون في تسعين ثلثة اتبعة
وفي مائة تبيعان ومسنة وفي مائة وعشرة مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين
ثلث مسنات وفي مائة وثلثين ثلث تبيعات ومسنة ثم في زيادة كل عشرة يتغير تبيع
واحد من هذه الثلثة مسنة هكذا ابدا لقوله عليه السلام في كل ثلاثين من البقر تبيع
وفي كل اربعين مسنة قوله والجواميس كالبقر لان اسم البقر يتناولها ولهذا فان قيل لو
حلف لا ياكل لحم البقر لا يحنث في يمينه اذا اكل لحم الجاموس قلنا لان الافهام لا
يسبق اليها عند ذكر البقر لقلتها في اكثر البلاد ولهذا لا يحنث في يمينه لا ياكل لحم البقر
كذا في الهداية قوله الغنم وفي اربعين شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان وفي مائتين
وواحدة ثلاث شياه وفي اربعمائة اربع شياه ثم في كل مائة شاة هكذا ورد البيان
في كتاب رسول الله وفي كتاب ابي بكر وعليه انعقد الاجماع قوله والمعز كالضان
لان لفظ الغنم شاملة للكل والنص ورد بهذا اللفظ قال عليه السلام في اربعين
من الغنم شاة كذا في الهداية قوله والمعز كالضان معناه في تكميل النصاب دون اداء
الواجب فان من كان له اربعين من الضان والمعز لا يجوز له ان يؤدي المعز الا بطريق
القيمة كذا في الكفاية قوله ويؤخذ الثني في زكوتهما لا الجذع الثني ما تمت له سنة
وهذا في الغنم وفي البقر ما تمت له سنتين وفي الابل ما تمت له خمس سنين كما
قيل في هذه الابيات الثني يا ابن حول وابن ضعف قوله وابن خمس من ذوي ظلف
وخف فقط والجذع من الضان ما اتى عليه ستة اشهر والضان ماله الية كذا في
شرح الوقاية وروى عن ابي حنيفة وهو قولهما انه يوخذ الجذع لقوله عليه السلام

انما حققنا الجذع والثني ولا نريد ادعي به الاضحية فكذا الزكوة على ان باب التضحية
اضيق من باب الزكوة الا يرى ان التبيع والتبيعة لا يجوز احدهما في التضحية
ويجوز في الزكوة وجه ظاهر الرواية وهو حديث علي رضي الله عنه لا يؤخذ في الزكوة
الا الثني فصاعدا عدلوا لان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار وجواز التضحية
عرف نصا وهو قوله عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان والمراد بما ذكر
من قوله انما حققنا الجذع اي الجذع من الابل كذا في الهداية قوله ولا شيء في الخيل
والبغال والحمير اعلم ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان
شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل مائتي درهم
خمسة دراهم وهذا عند ابي حنيفة وزفر وان كان ذكورا منفردا لا زكوة فيها
وكذا اذا كانت اناثا منفردات او لا زكوة فيها في رواية عنه تجب لا مكان
التناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وقالا لا زكوة في الخيل اصلا وبه اخذ
المصنف لهما قوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وقوله
عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ولابي حنيفة قوله عليه السلام
في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما رواه فرس الغازي واما البغال
والحمير فلا زكوة فيهما اتفاقا لقوله عليه السلام لم ينزل علي فيهما شيء والمقادير لا
يثبت الا بالسماع الا ان يكون للتجارة لان الزكوة حينئذ يتعلق بالمالية وكذا الخيل اذا
كانت للتجارة كذا فهم من الهداية قوله والفصلان والحملان والعجاجيل عطف على قوله
لا شيء في الخيل والفصلان جمع الفصيل وهو ولد الناقة والحملان جمع الحمل وهو
ولد الشاة والعجاجيل جمع العجل وهو ولد البقر قيل صورة المسئلة اذا اشترى خمسة
وعشرين

وعشرين من الفصلان او اربعين من الحملان او ثلاثين من العجاجيل او وهب له ينعقد عليه
الحول ام لا عند ابي حنيفة ومحمد لا ينعقد وفي قول الباقين ينعقد حتى لو حال الحول من حين ملكه
يجب الزكوة وقيل صورتها اذا كان له نصاب سائمة فمضى عليها ستة اشهر فتوالدت مثل عددها
وهلكت الاصول وبقيت الاولاد هل يتم حول الاصل عندهما لا يتم وعند الباقين يتم
كذا في الكفاية ثم في اخر اقوال ابي حنيفة لا زكوة فيها الا ان يكون معها كبار وهو قول محمد
وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب في المسان وهو قول زفر ومالك ثم رجع وقال فيها
واحدة منها وهو قول ابي يوسف والشافعي وعد هذا من مناقب ابي حنيفة حيث قال
في مسئلة ثلاثة اقوال فلم يضيع شيء من اقاويله وجه قول زفر ومالك ان اسم المال المذكور
في الخطاب ينتظم الصغار والكبار وقال عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ووجه قول ابي يوسف
والشافعي ان في ايجاب واحدة منها تحقيق النظر من الجانبين كما يجب في المهازيل
واحدة منها ولابي حنيفة ومحمد ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد
به الشرع وهو الثني لكونه معدوما امتنع اصلا واما اذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعا
له في انعقاد النصاب دون اداء الواجب حتى لا يخرج عن العهدة الا باداء المسنة ولو هلكت هي بعد الحول
سقطت الزكوة عندهما كذا في الهداية قوله والعوامل والعلوفة عطف على قوله ولا شيء
ايضا في العوامل وهي التي اعدت للعمل كالحراثة والعلوفة بفتح العين هي التي يعتلف في البيت
اكثر سنة وهي السائمة والعلوفة بالضم جمع العلف كذا في الكفاية وشرح الوقاية ثم عدم و
جوب الزكوة فيها عندنا وقال مالك تجب فيها الزكوة عملا بظاهر النصوص ولنا قوله
عليه السلام ليس في العوامل والبقر المثيرة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليل
النماء الاسامة او الاعداد للتجارة ولم يوجد كذا في الهداية قوله والعفو عطف على قوله

لا شيء ايضا ويجب الزكوة في العفو اي الفاضل عن النصاب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد وزفر الزكوة في النصاب والعفو جميعا وثمرة الخلاف فيظهر فيمن كان له ثمانين
من الغنم فهلك اربعون تجب فيها شاة عندهما وعند محمد وزفر تجب نصف
قيمة شاة وكذا في سائر الاموال لمحمد وزفر ان الزكوة انما وجبت شكر النعمة المال
والكل في هذا المعنى سواء بل معنى النعمة في العفو اظهر ولهما قوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ عشرة وهذا تنصيص على عدم الوجوب
في الزوائد قوله والهلاك بعد الوجوب عطف على قوله لا شيء ايضا ويروى كلها بالا
لجر لان كلها مجرور ويبقى قوله لا شيء في الخيل واعلم انه اذا هلك النصاب بعد الحول سقطت
الزكوة عندنا وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء ولان الواجب في
الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منع بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا
ان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة لان القدرة على الاداء يحصل
بمال مطلق ومع ذلك شرط النماء ليكون المؤدى جزءا منه فيكون في غاية التيسير
فلو قلنا ببقاء الواجب بعد فوت النصاب لانقلب غرما محضا فيتبدل الواجب
فان قيل لو كان وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة ينبغي ان تكون تلك القدرة
شرط البقاء والواجب فينبغي ان لا يجب شيء بنقصان النصاب ومع ذلك اوجبتم
بقدره قلنا ان اشتراط النصاب في ابتداء الوجوب كان من القدرة الممكنة دون
الميسرة لان قدرة ملك النصاب لا يتغير صفة الواجب من العسر الى اليسر فلم
تكن تلك القدرة ميسرة بل ممكنة فكذلك في الوجوب بقدر ما بقي من النصاب كذا
في البزدوي وشرحه الكافي ثم هذا قبل طلب الساعي اما بعد طلب الساعي قيل
يضمن

يضمن وهذا بخلاف الاستهلاك لان صاحب النصاب ينفق في حوائج نفسه لا انه صار بالاستهلاك
متعديا كما في العبد الجاني فانه يخاطب بالدفع او الفداء فاذا هلك العبد من غير صنع
المولى لا يجب على المولى شيء واذا اعتقه المولى او باعه تعين الفداء كذا في الكافي ايضا والفرق
بين القدرة الممكنة والميسرة ان الممكنة ما تثبت بها امكان الفعل وبدونها لا يتمكن من الفعل
او النصاب هنهنا كذلك واما القدرة الميسرة فهي ما به اليسر وذلك مثل قيام المال
بصفة النماء فانما حفظ هذا الحرف فانه لا يظهر فقه المسئلة الا به قوله ولو وجب سن ولم
يوجد دفع اعلا منه واخذ الفضل او دونه ورد الفضل او دفع القيمة اي ومن وجب
عليه سن فلم يوجد في ماله دفع اعلا من ذلك واخذ الفضل من المصدق او دونه ورد
الفضل على المصدق او دفع قيمة السن الواجب وهذا بنى على ان دفع القيمة في باب
الزكوة والعشر وصدقة الفطر والكفارة والنذر جائز عندنا وقال الشافعي لا يجوز
بناء على المنصوص كما في الهدايا والضحايا وهذا لان قوله عليه السلام في اربعين
شاة شاة لا يحتمل ولنا ان التصيير الى القيمة انما يثبت بمقتضى النص ايضا وذلك لانه
وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه ثم امرهم بانجاز المواعيد من ذلك المسمى ابقاء للرزق الموعود لهم عند الله وحوائج الفقراء
في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة لا يندفع الا بمطلق المال فلما امر
الاغنياء بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه بالاستبدال
ضرورة كالسلطان يعطي الجوائز لبعض اوليائه بمواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض
وكلائه بان ينجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال كذا في البزدوي وكشف
الاسرار بخلاف الهدايا والضحايا لان القربة اراقة الدم كذا في الهداية قوله ويؤخذ الوسط

او يؤخذ الوسط اي يؤخذ في الزكوة وسط المال لا الاوكس ولا الاعلى لقوله عليه السلام لا
تاخذ من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها
ولان فيه نظر الجانبين والحزرات بالحاء المهملة والراء المعجمة كذا في الهداية والكفاية قوله و
يضم مستفاد من جنس النصاب اليه حتى كان له النصاب واستفاد في اثنائه والحول من جنسه ضمه اليه
وزكاه به وقال الشافعي لا يضمه اليه لان المستفاد اصل في حق الملك فكذا في الوظيفة فيكون
اصلا بخلاف الاولاد والارباح لان بوجود المجانسة يتعسر التميز فيعتبر اعتبار الحول لكل
مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير تقديره ان علة الضم عنده التبعية لانه ضمن ملكه
مقصودا كان اصلا في التبعية ولو ضممناه اليها عنده صار تابعا مع كونه اصلا فيؤدي
الى نوع تناقض ونحن نقول علة الضم المجانسة لان اشتراط الحول للتيسير مع ان
يأبى كونه شرطا لتحقق السبب في الحال كذا في الهداية والمستصفى وقيد بقوله من جنسه لانه لا يضم
المستفاد من غير جنسه اجماعا وصورته اذا كان له مائتا درهم وحال عليها الحول وقد
حصل في وسط الحول مائة درهم يضم المائة الى الاثنين قال صاحب البناية مع المسئلة
ذات صور منها اذا كان له خمس وعشرون من النوق فلما قرب حولان الحول ولدت
منها ابل عشرة ثم حال الحول فانه يجب فيها بنت لبون وكذلك اذا كان له اربعون
نوق فولدت كلها قبل الحول ثم حال عليها الحول فانه يجب عليه مسنتان ومنها اذا كان له
نصاب من الدراهم والدنانير ثم ملك نصابا آخر في اثناء الحول فانه يجب عليه زكوة النصابين
هذا كلامه وفيه اشارة الى انه اذا لم يكن النصاب تاما بان كان له عشرون من الغنم فولدت
كلها حتى صار اربعين ثم حال عليها الحول لا تجب الزكوة قوله ولو اخذ الخراج والعشر و
الزكوة بغاة لم يؤخذ اخرى اعلم ان ولاية الاخذ في الخراج والعشر والزكوة والسوائم وزكوة

اموال

اموال التجارة انما هي للامام اموال فان اخذ البغاة وسلاطين زماننا الخراج فلا اعادة
على المالك اي يعطيها ثانيا وليس للامام ان ياخذها ثانيا لانه لم يحمهم ويفتى الارباب ان يعيد
وا الزكوة فيما بينهم وبين الله تعالى ويصرفوها الى مستحقيها اما الخراج فلا اعادة عليهم لانهم مصارفها
لكونهم مقاتلة والخراج مصرفها المقاتلة بخلاف الزكوة وقال بعض مشايخ لا اعادة عليهم في الزكوة ايضا
لان حكمهم حكم الامام ولهذا يصح منهم تفويض القضاء واقامة الجمع والاعياد والجواب ان ما ثبت ضرورة
يتقدر بقدرها بخلاف ان نصب القضاء وما هو من شعائر الاسلام ثبت ضرورة بخلاف الزكوة لان الاصل
فيها الاداء خفية قال الله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وقال بعضهم اذا نوى بالدفع اليهم
الصدقة عليهم سقط لانهم فقراء حقيقة والشيخ ابو منصور الماتريدي زيف هذا وقال لا بد من اعلام
المتصدق عليه وايضا الاخفاء في الزكوة لانها عبادة محضة فلا تتادى الا بالنية الخالصة لله تعالى فلم يوجد
كذا في شرح الوقاية قوله ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح اي ولو عجل من له نصاب تام زكوة سنين
او زكوة نصب جاز وقيد بذي نصاب لانه لو عجل قبل ملك النصاب لا يجوز لوقوع الاداء قبل وجوب
سبب وجوبه فصار كالصلوة قبل الوقت فانها لا تقع فرضا قبل الوقت كذا هذا وقال مالك
لا يجوز تعجيلها لنصب لان التعجيل عن المستفاد كان قبل وجوب السبب فصار كمن عجل في نصاب واحد
قبل وجوده ولنا انه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز كما اذا كفر بعد الجرح والاصل هو النصاب الاول
في السببية والزائد عليه تابع كذا في الهداية والتبيين ثم المصنف لما فرغ من بيان مقادير زكوة
الاموال الظاهرة اراد الشروع في بيان مقادير زكوة الاموال الباطنة وهي النقدان وهذا

باب زكوة المال اي الذهب والفضة وانما اطلق على السوائم وغيره ايضا مال لان
وقوع التمول بهما اكثر والميل اليهما اميل فصار كانهما المال دون غيرهما قوله تجب في مائتي درهم وعشرين
دينارا ربع عشره ولو تبرا وحليا وآنية اي يجب في مائتي درهم من الفضة خمسة دراهم و

ربع عشرها لان عشر الاثنين عشرون وربع عشرين خمسة وكذا يجب في عشرين مثقالا من الذهب
نصف مثقال وهو ربع عشرها لان عشر عشرين اثنان فربع الاثنين نصف احدهما سواء كانت
الدراهم او دنانير مضروبة او تبرا او حليا لان النبي عليه السلام كتب الى معاذ بن جبل رضي الله عنه
خذ من كل عشرين مثقالا نصف مثقال وقال الشافعي لا زكوة على حلي النساء لانه معد للابتذال
كالثياب ولنا اطلاق ما رويناه قوله ثم في كل خمس بحسابه اي في كل خمس منهما تجب الزكوة بحساب
الكل اي ربع عشره فخمس ما فوق مائتي درهم اربعون درهما وعشرها اربعة وربع عشرها درهم وخمس
عشرين دينارا اربع دنانير وربع عشرها قيراطان فيعتبر المجموع ثمانين قيراطا فعشر ثمانين
قيراطان فربع الثمانية اثنان فيكون في كل اربعة مثاقيل قيراطان وهذا عند ابي حنيفة
وقالا الزكوة الزيادة على المائتين من الدراهم بحسابه وكذا في الذهب حتى اذا زاد درهم يجعل
اربعين جزءا يجب جزء واحد وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام وما زاد على المائتين
فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكرا للنعمة واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغناء
بخلاف السوائم فان عدم الوجوب فيها تحرز عن التشقيص ولابي حنيفة قوله عليه السلام لمعاذ
لا تاخذ من الكسور شيئا وحديثهما محمول على فوق الاربعين وهي اربعة مثاقيل لقوله عليه السلام
في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة كذا فهم من الهداية قوله والمعتبر
فيهما وزنهما اداء ووجوبا وفي الدراهم وزن سبعة مثاقيل فقوله اداء ووجوبا معناه
اذا كان له مائتا درهم كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فعليه خمسة دراهم ثلاثة مثاقيل و
نصف مثقال وكذا اذا كان له عشرون دينارا كل مثقال فعليه نصف دينار وشرط ان يكون
نصف مثقال وهذا المقدار قد تقرر في ديوان عمر رضي الله عنه واستقر الامر عليه وذلك لان
الدراهم في الابتداء كانت على ثلاثة اصناف صنف منها من كل درهم مثقال وصنف منها كل عشرة

يعني ان يكون العشرة منها وزن سبعة

ستة مثاقيل

ستة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون ويتعاملون الى ان استخلف عمر رضي الله عنه
فارادوا ان يستوفوا الخراج بالاكثر والتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويدوا
فقولوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين ما رامه الرعية فاستخرجوا الوزن السبعة كذا
في الكفاية قوله وغالب الورق ورق لا عكسه اي اذا كان الغالب على الدراهم الفضة وعلى الدنانير
الذهب فهما فضة او ذهب وان كان الغالب عليهما الغش فهما في حكم العروض اقامة
للاكثر مقام الكل وان كان سواء فيجب في حكم العروض في باب الزكوة وفي حكم الذهب والفضة
في باب الصرف عند بعض العلماء على ما سيجيء ان شاء الله تعالى اما في باب الصرف فللاحتياط عن
شبهة الربوا واما في باب الزكوة فلان الوجوب لا يكون بالشك ثم ان كان الغالب عليهما
الغش يعتبر فيهما النية التجارة كما في سائر العروض ويعتبر ان يبلغ قيمتهما نصابا من الخالص
منهما الا اذا كان تخلص منهما فضة او ذهب مقدار ما يبلغ نصابا لانه لا يعتبر في
عين الفضة القيمة ولا نية التجارة كذا في الهداية قوله وفي عروض التجارة بلغت قيمتها نصابا ورق
او ذهب عطف على قوله تجب ايضا في عروض التجارة ان بلغت نصابا ورق او ذهب
ربع العشر لقوله عليه السلام يقومها ويؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم ولانها معدة
للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشارع وانما يشترط نية التجارة ليثبت الاعداد
ثم التقويم انما هو بالانفع للفقراء وتفسير الانفع ان تقومها بما يبلغ نصابا وعن ابي يوسف
انه يقومها بالثمن اي بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها
بغير النقود يقومها بالنقد الغالب وعن محمد يقومها بالنقد الغالب على كل حال لان
المعروف كالمشروط قوله ونقصان النصاب في الحول لا يضر ان كمل في طرفيه واذا كان
النصاب تاما في طرفي الحول فنقصانه فيما بينهما لا يسقط الزكوة لانه يشق اعتباره في كل

قيمة وافاض من نصف مثقال كل عشرة قيراط كل درهم

في اثناء الحول اما الابل صغير في ابتدائه للانعقاد في انتهائه لتحقق الغناء ولا كذلك فيما بين
ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل في وسط الحول حيث ينقطع حكم الا
ول ولا يجب الزكوة لانعدام النصاب في الجملة كذا في الهداية قوله ويضم قيمة العروض الى
الثمنين والذهب الى الفضة قيمة اي ويضم قيمة العروض الى الذهب والفضة قيمة
اي من جهة القيمة وكذا يضم الذهب والفضة بعضها ببعض بالقيمة والمسئلة الاولى بالا
تفاق والثانية عند ابي حنيفة وقالا لا يضم الا بالاجزاء لانهما جنسان مختلفان صورة وحكما
كالابل والبقر واتحادهما في الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالزكوة في حق الاطلاق ولابي حنيفة
ان الاتحاد بينهما ثابت في الوصف الذي صار العين به سبب الوجوب الزكوة وهو الثمنية
فلا يعتبر الاختلاف في الصورة كما في التجارة بخلاف الابل والبقر لان الزكوة فيهما
باعتبار العين والاعيان مختلفة حقيقة كذا في الكفاية ثم الخلاف انما يظهر حال نقصان
الاجزاء ولا يظهر عند تكاملها كمن له عشرون مثقالا من الذهب ومائتا درهم من
الفضة او خمسة عشر مثقالا من الذهب وخمسين درهما من الفضة او مائة وخمسين
درهما من الفضة وخمسة مثاقيل من الذهب فانه يضم بالاجماع على اختلاف التخريج
بحيث فان عندهما يؤدي نصف الوظيفة من احدهما والنصف من الآخر في
المسئلة الاولى وثلاثة ارباع من احدهما والربع من الآخر في المسئلتين الاخريين
وعنده يجعل اقلهما قيمة تبعا لاكثرهما حتى يكمل النصاب ثم يعطي وظيفة اكثرهما قيمة كذا
في المصفى والصورة التي يتاتى الاختلاف ان يكون له مثلا عشرة دنانير وخمسين
درهما وقيمة الدنانير مائة وخمسين درهما يجب زكوة الفضة خمسة دراهم عنده
خلافا لهما واذا كانت مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي
خمسين

خمسين على قولهما تجب الزكوة لتكامل الاجزاء واختلف المشايخ على قوله فقال بعضهم لا تجب
لان الضم عنده باعتبار القيمة ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فحينئذ لا يكمل
النصاب على تقدير ان لا يساوي خمسة دنانير خمسين درهما والاصح انه يضم الاكثر الى الاقل
اي يضم مائة وخمسون درهما الى خمسة دنانير حتى يكون عشرين دينارا كذا في المصفى
والينابيع ثم المصنف رح لما بين المصارف والتي توخذ الادا ان يبين الآخذ وهو العاشر
وهذا باب العاشر هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجار بسببه من
بناء على ان علة الاخذ انما هي الحماية والمراد بالمال الذي يمر به على العاشر انما هو الا
موال الباطنة لان في الاموال الظاهرة لا يشترط المرور وكذا في الكفاية قوله ومن
قال لم يتم الحول او على دين او قال اديت الى عاشر آخر وفي هذه السنة عاشر آخر او
قال اديت بنفسي الى الفقراء في المصر وحلف على ذلك صدق اطلق في قوله لم يتم الحول او على
دين فلانه انكر الوجوب والقول للمنكر مع يمينه واما في قوله اديت الى عاشر آخر فلانه
ادعى وضع الامانة موضعها وكذا في دفعه الى الفقراء لان الاداء كان مفوضا اليه
فان قيل لو كان اليمين الصوم فانما هو ملتمس فينبغي ان يكون عليه البينة دون اليمين قلنا
انما وجبنا عليه اليمين لانه منكر معنى لان حقيقة كلام انكار الوجوب قوله الا في السوائم
في دفعه بنفسه اي وكذلك الحكم في السوائم في الصور الثلاثة وهو عدم تمام الحول او
عدم الفراغ من الدين او الاداء الى عاشر آخر لم يصدق في دفعه بنفسه ان حلف
وهذا عندنا وقال الشافعي يصدق لانه اوصل الحق الى المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان
في الاموال الظاهرة فلا يمكن ابطاله بخلاف الاموال الباطنة كما لو صرف الحوادث
الثلث الموصى به الى الفقراء و ياخذ الوصي ثانيا لان يعين السلطان وان لم يجبر قيل الزكوة

هو الاول والثاني سياسته وقيل الزكوة هو الثاني والاول ينقلب نفلا هو الصحيح
ثم في مع نعد الى عاشر اخر هل يشترط اخراج البراءة قيل يشترط اخراج البراءة وقيل لا
لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وجه الاول اي الصدق ودعواه
علامة وهو البراءة فيجب اظهارها **قوله** وفيما صدق المسلم صدق الذمي
لا الحربي الا في ام ولده لان المأخوذ من الذمي ضعف زكوة المسلم فيراعى
تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن
امهات اولادي لان الاخذ منه بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج
الى الحماية غير ان اقراره بنسب من في يده صحيح فكذا بامية الولد لانه يبتني
عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال كذا في
الهداية **قوله** واخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر اي ويا
خذ العاشر من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر هكذا
امر عمر رضي الله عنه سعاته **قوله** بشرط نصاب واخذهم منا فشرط النصاب في
حق المسلم والذمي ولان المأخوذ زكوة او ضعفها فيشترط النصاب واما الحربي فا
لشرط فيهم ان يأخذوا منا تجارنا فان مر على عاشر بخمسين دراهم لم يؤخذ
منه شيء الا ان يكونوا يأخذون من تجارنا من مثله لان الاخذ منهم بطريق
المجازاة **قوله** ولم يثن في حول بلا عود اي وان مر الحربي بمال فعشره العاشر ثم مر به
ثانيا لم يعشره حتى يحول عليه الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال المال وحق الاخذ
لحفظه ولان حكم الامان الاول باق وبعد الحول يتجدد الامان وهذا اذا لم يرجع
الى دار الحرب اما اذا عشره ثم رجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ايضا
لانه رجع

لانه راجع بامان جديد كذا في الهداية **قوله** وعشر الخمر لا الخنزير اي وان مر ذمي بخمر وخنزير
عشر الخمر من قيمتها دون الخنزير وقال الشافعي لا يعشرهما لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشرهما لاستوائهما
في المالية عندهم وقال ابو يوسف ان مر بهما معا ~~عشرهما كانه جعل الخنزير تبعا للخمر~~ فان مر بهما معا عشرهما
كانه جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير وجه الفرق والظاهر الرواية
ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير من ذوات القيم بدليل انه لو اتلف يلزم قيمته فكانت قيمته
مثل عينه لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمراد من المثل ههنا هو القيمة وفي القيمة
وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم فلا يكون قيمتها كعينها والخمر من ذوات الامثال بدليل
انها لو اتلفت يلزم مثلها **قوله** وما في بيته والبضاعة ومال المضاربة وكسب الماذون فقوله
ما في بيته في محل النصب عطف على قوله لا الخنزير والبضاعة وما بعدها عطف على ما قبلها اي ولا يعشر
ما في بيته لانه لم يدخل تحت حمايته ولا مال البضاعة لانه غير مأمور باداء زكوتها ولا الا يعشر
اذا مر المضارب بمال المضاربة لانه ليس بمالك ولا نائب عنه ابو حنيفة يقول اولا يعشرها وكان
لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عنه البقعة بعد ما صار عروضا فينزل منزلة
المالك ثم رجع الى ما ذكرنا الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لانه
ملك له وكذا لو مر عبد ماذون له بمائتي درهم لا يعشره ولو لم يكن عليه دين لان المالك فيما
في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب وقيل يعشر وقال ابو يوسف لا
ادري ان ابا حنيفة رجع عن هذا ام لا والفرق بينهما ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع
جع بالعهدة على المولى بخلاف المضارب فانه يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهدة
على رب المال فكان رب المال هو المحتاج الى الحماية وفي مسئلتنا العبد هو
المحتاج الى الحماية وان كان المولى معه يؤخذ منه لان المالك له الا اذا كان على العبد

دين محيط لا تعلم الملك او الشغل كذا في الهداية قوله ونهى ان عشر الخوارج اي ان
مر تاجر بعاشر الخوارج فعشره ثم مر بعاشر الامام عشره ثانيا لان التقصير جاء من قبله
بان دخل دار البغي ثم المصنف رح لما فرغ عن بيان زكوة اموال التجارة واخذها الان
يبين زكوة اموال الركاز الذي هو بمنزلة مال التجارة وهذا باب الركاز قوله
خمس معدن نقد ونحو حديد في ارض خراج او عشر فقوله خمس يروى بضم الخاء وكسر
الميم على بناء المجهول ومعدن بضم النون وقوله في ارض الخراج الجار والمجرور متعلق
بفعل مقدر وهو وجد وتقدير الكلام خمس معدن نقد وخمس نحو حديد
وجد في ارض خراج او عشر والباقي للواجد ان كانت الارض مباحة والا فللمالك
لك لقوله عليه السلام في الركاز الخمس وقال الشافعي لا خمس فيه لانه مباح سبقت
الركاز يداه اليه فكان كالصيد ولنا ما روينا ثم الفرق بين المعدن والكنز والركاز اسم
للمال المركوز سواء كان مخلوقا او موضوعا والمعدن اسم للمخلوق والكنز اسم
للموضوع كذا في شرح الوقاية ثم انما وجب الخمس دون ربع العشر لانهما كانتا في
ايدي الكفرة فحويتها اي جمعتها ايدينا فكانت غنيمة قوله لا داره وارضه يوجد فيها اي
لا يخمس معدن داره وارضه اما في داره فيجب الخمس عندهما لاطلاق ما روينا و
لابي حنيفة انه من اجزاء الدار ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء واما
في ارضه فكذلك عندهما وعنه روايتان وجه الفرق على الرواية الموجبة ان
الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب في الارض العشر والخراج دون
الدار قوله وكنز عطف على قوله معدن اي وخمس كنز ايضا والباقي للواجد لما روينا
ان في الركاز الخمس وهو موجود وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب

عليه كلمة

عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وسيعرف حكمها ان شاء الله تعالى وان كان على ضرب الجاهلية
كالمنقوش عليها الصنم ففيه الخمس على كل حال قوله والباقي للمختط له وهذا الذي ذكرنا وهو
ان اربعة اخماس للواجد اذا كانت الارض مباحة اما اذا كانت مملوكة فكذا عند ابي يوسف
لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه وعندهما الباقي للمختط له وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة
اول الفتح لانه سبقت يده اليه فيملك ما في الباطن لكن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع
لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزاء الارض فينتقل الى المشتري
وان لم يعرف المختط له يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا
في ظاهر المذهب وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد كذا في الهداية قوله وزيبق
عطف على قوله وكنز اي وخمس في الزيبق الخمس وهذا عند ابي حنيفة وهو آخر قوليه وقال
ابو يوسف لا خمس فيه لانه جوهر سيال فصار كالماء ولهما انه من جواهر الارض فصار
كالرصاص كذا في الهداية قوله لا ركاز دار حرب اي لا يخمس ركاز دار حرب يعني من دخل
دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم تحرزا عن الغدر لان ما في الدار
في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحراء فهو له لانه ليس في يد احد على الخصوص
فلا يعد غدرا ولا خمس فيه لانه بمنزلة متلصص غير مجاهد كذا في الهداية وبنيت
المسألة على جواز التلصص من دار الحرب قوله وفيروزج ولؤلؤ وعنبر عطف على قوله لا
ركاز دار حرب اي وكذا لا يخمس فيروزج ولؤلؤ وعنبر وهذا عندهما وقال ابو يوسف
فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من العنبر ولهما ان
قعر البحر لم يرد عليه القهر فلم يكن المأخوذ منه غنيمة والمراد عن عمر فيما دسره البحر
دفعه وبه نقول والفيروزج حجر معروف نادسية بمروفه واللؤلؤ هو مطر الربيع يقع

في الصدف فيصير لؤلؤا واما العنبر فقيل انه من زبد البحر وقيل تنبت في البحر بمنزلة
الحشيش في البر وقيل انه خثي دابة في البحر ولا شيء في خثيه الى باب وقيل انه نبت يكون
في قعر البحر يبتلعه الحوت فاذا استقر في بطنه لفظها المرادتها وما لم يبتلعه الحوت
فهو الجيد منها كذا في الكفاية ثم المصنف رح لما فرغ من بيان المعادن ذكر الا
والحربي والمعادن الادان يبين وظايف الارض وهو العشر والخراج وهذا باب انه
قوله يجب في عسل ارض العشر وسقي سماء وسيح بلا شرط نصاب وبقاء اي يجب العشر
في عسل ارض العشر وفيما سقي بسقي السماء وفيما سيح وهو الماء الجاري من غير ان يشترط
نصاب ومن غير ان يشترط بقاء حولا وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما وعند
الشافعي ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والوسق ستون صاعا وكذلك لا عشر
عندهم فيما لا يبقى سنة وحجتهم في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة ولانه صدقة فيشترط فيها النصاب لتحقق الغناء وحجتهم في الثاني قوله عليه
ليس في الخضروات صدقة ولابي حنيفة في الاول والثاني قوله عليه السلام ما اخرجت
الارض ففيه العشر من غير فصل ولا معتبر بالمالك فيه حتى يجب على الصبي والمجنون
لانه وظيفة الارض بجعلة وهو الغناء وما رويناه في الثاني محمول على صدقة
ياخذ العشر وبه يقول ابو حنيفة كذا في الهداية قوله الا الحطب والقصب اذا
استثناء من قوله يجب العشر في هذه الاشياء لانها لا تنبت في البساتين عادة
يستغني عنها عادة حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة للحطب او منبتا
يجب فيها العشر والمراد بالقصب الفارسي اما قصب السكر ففيها
العشر لانه يقصد بها الاستغلال بخلاف التبن والسعف لان المقصود ا

والثمر دون

والثمر دون لهما كذا في الهداية قوله ونصفه في سقي غرب اودالية اي ويجب نصف العشر فيما
سقي بغرب او دالية الغرب الدلو العظيم والدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز
في اسفله مغرفة كبيرة يستقى بها فتيرة البعير وتستقي عليها كذا في المستصفى وانما وجب فيهما نصف
العشر لان المؤنة تكثر فيه ودون سقي سيحا وبدل لية فالمعتبر اكثر السنة كما في السائمة كذا
في الهداية قوله ولا ترفع المؤن اي ولا تحتسب اجر العمال ونفقة البقر لان النبي عليه السلام
حكم بتفاوت الواجب عند تفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها قوله وضعفه في ارض عشرية
لتغلبي وان اسلم او ابتاعها منه مسلم او ذمي اي ويجب ضعف العشر في ارض عشرية
صاحبها تغلبي وان اسلم التغلبي او ابتاع الارض من هذا التغلبي مسلم او ذمي اما قد
ضعف العشر فلاجماع الصحابة وكذا اذا اشتراها منه ذمي فهو على حالها الا انه تضعيف
على التغلبي جائز في الجملة كما اذا مر على العاشر وكذا اذا اشتراها مسلم او اسلم التغلبي عند
ابي حنيفة لان التضعيف صار وظيفة لها فينتقل الى المسلم بما فيها كالخراج وقال ابو يوسف
يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف كذا في الهداية قوله وخراج ان اشترى
ذمي ارضا عشرية من مسلم وهذا عند ابي حنيفة لان الخراج هو الاليق بحال الكافر و
قال ابو يوسف عليه العشر مضاعفا ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبي
لانه اهون من التبديل وعند محمد هي عشرية على حالها لانه صار مؤنة لها فلا يتبدل
كالخراج ثم في رواية عنه يصرف في مصارف الصدقات وفي رواية عنه يصرف
مصارف الخراج كذا في الهداية قوله وعشر ان اخذها منه مسلم بشفعة او رد على
البائع للفساد اي فان اخذ مسلم هذه الارض من الذمي بشفعة او ردت على البائع
للفساد فهي عشرية كما كانت اما الاول فلتحويل الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها

من مسلم ابتداء واما الثاني فلانه يجد لرده والفسخ بحكم الفساد جعل كأن البيع لم يكن
ولان حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد **قوله** فان جعل مسلم داره بستانا فمؤ
نته تدور مع مائه بخلاف الذمي اي ان كان المسلم دارا فجعلها بستانا ان سقاه بماء العشر
فعليه العشر وان سقاه بماء الخراج فعليه الخراج لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء
اذ الماء بمنزلة الاب والارض بمنزلة الام فينسب المولود الى الاب اما الذمي اذا جعل
داره بستانا فعليه الخراج وان سقاه بماء العشر لتعذر ايجاب العشر اذ فيه معنى القربة
والخراج عقوبة فيليق بحاله وعلى قياس قولهما يجب العشر في الماء العشري الا ان عند محمد
عشر واحد وعند ابي يوسف عشر مضعفا ثم الماء العشري ماء السماء والابار والعيون
والبحار التي لا يدخل تحت ولاية الاحد والماء الخراجي ماء الانهار التي حفرها
الاعاجم فماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد لانه لا يحميها احد
وعند ابي يوسف خراجي لانه يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يد عليها
قوله ودار حراج وليس على الذمي في داره شيء لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن
عفوا حين وظف الخراج كذا في الهداية **قوله** كعين قير ونفط في ارض عشر اي وليس
في عين القير وعين النفط اذا كانت في الارض العشرية شيء من العشر والخراج لان
العين ليس من انزال الارض اي منافعها وريعها **قوله** وفي ارض خراج يجب
خراج اي اذا كان عين القير والنفط في ارض الخراج يجب الخراج معناه اذا
كان في حريمها ارض صالحة للزراعة لان تعلق الخراج انما هو بالتمكن وموضع
القير يتبع حريمها في رواية وفي رواية لا يتبع وكذا موضع النفط لانه لا تمكن فيها
ثم المصنف رح لما بين احكام الزكوة ومقاديرها اراد ان يبين مواضع صرفها

وهو المصارف

وهو المصارف وهذا **باب المصرف** الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن
السبيل فهذه ثمانية اصناف وقد سقط منهم مؤلفة قلوب باجماع الصحابة
في زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فان قيل ان النسخ بالاجماع لا يجوز لان جواز
النسخ وقت حيوة النبي عليه السلام وفي ذلك الوقت الاجماع ليس بحجة وبعدها
صار الاجماع حجة وهو بعد وفاته لم يبق اوان النسخ بالاجماع وجب على التعيين
كالنص ولان الاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور فاذا كان النسخ جائز
بالخبر المشهور فبالاجماع اولى واما اشتراط حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
فجاز ان يكون مشروطا على قوله ذلك البعض الا يرى ان النسخ بالمتواتر
والمشهور بطريق الزيادة جائزة ولا يتصور النسخ بالتواتر والمشهور الا بعد
وفاته النبي عليه السلام لعدم الاحتياج الى التواتر والشهرة حال حيوة النبي عليه السلام
على ان النسخ بيان مدة حكم على ما عرف في اصول الفقه فجاز ان النبي عليه السلام
كان قد بين مدة انتهاء هذا الحكم بعده وكان عمر رضي الله عنه حفظه دون غيره
فلما اجمعوا على ما رواه عمر كان ذلك بمنزلة الخبر المتواتر الذي ثبت به النسخ
كذا في الكفاية **قوله** هو الفقير والمسكين وهو اسوأ حالا من الفقير اي المصرف
هو الفقير وهو الذي له ادنى شيء اي ما دون النصاب بعد حوائجه الاصلية
والمسكين وهو الذي لا شيء له وهو معنى قوله وهو اسوأ حالا من الفقير وقيل
الفقير هو الذي لا يسال والمسكين يسال وقيل التفسير على العكس وهو قول
الشافعي رحمه الله وجه قوله قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين ووجه قولنا قوله

او مسكينا ذا متربة فيكون اسوء حالا من الفقير ولهذا قوله عليه السلام اللهم احيني
مسكينا الحديث وفائدة الخلاف تظهر في الوصايا والاوقاف اما الزكوة فيجوز صرفها
الى صنف واحد عندنا فلا تظهر فائدة الخلاف كذا في الكفاية قوله والعامل اي من
جملة المصارف العامل لقوله تعالى والعاملين عليها فيعطيه الامام بقدر عمله ان عمل وقال
الشافعي يعطيه قدر الثمن لان القسمة تقتضي المساواة ولنا انه استحقها بقدر الكفاية ولهذا يأخذ
وان كان غنيا فان قيل اذا كان استحقها بطريق الاجرة والكفاية فينبغي ان يأخذها الهاشمي
العامل قلنا ان فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عن شبهة
الوسخ والغني لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه واعتبر في حق الهاشمي
قوله والمكاتب اي من جملة المصارف المكاتب لقوله تعالى وفي الرقاب وهو ان يعان المكاتب
في فك رقبته لما روي ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم دلني على عمل يدخلني الجنة قال
فك الرقبة وعتق النسمة قال اوليسا سواء يا رسول الله قال فك الرقبة ان تعين في عتقها
كذا في الكفاية قوله والمديون اي من جملة المصارف المديون لقوله تعالى والغارمين وتفسيره
من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه قوله والمنقطع الغزاة اي من جملة المصارف
منقطع الغزاة لقوله تعالى وفي سبيل الله وهو منقطع الغزاة عند ابي يوسف لانه هو المتفاهم
عند الاطلاق وقال محمد منقطع الحاج لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول
الله ان يركب عليه الحاج قوله وابن السبيل اي من جملة المصارف ابن السبيل لقوله تعالى وابن السبيل
وهو المنقطع عن ماله وسمي به لانه لزم السفر ومن لازم شيئا انتسب اليه نحو ابن الحرب و
ابن الفقير فهذه جهات الزكوة لان الله تعالى اضافها اليهم بلام التمليك فيما تلونا الاية و
هو المبين قوله فيدفع الى كلهم او الى صنف واحد وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز
الا ان يصرف

الا ان يصرف الى ثلثة من كل صنف لان الاضافة بلام التمليك تقتضي الاستحقاق ولانه
من اوجه ان يصرف ثلث المال الى هؤلاء لا يجوز حرمان بعضهم فيعتبر امر الشارع بامر العباد
ولنا ان الاضافة اليهم لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق ولان الزكوة حق الله و
بجهة الفقر صاروا مصارف ومذهبنا مروي عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم قوله لا الى ذمي اي
لا يجوز صرف الزكوة الى ذمي لقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم ولما
خوذ من اغنيائهم المسلمين فكذا المصروف يكون الى فقرائهم قوله وصح غيرها اي يجوز
دفع غير زكوة من الصدقات الى الذمي وقال الشافعي لا يجوز وهو رواية عن ابي يوسف
اعتبارا بالزكوة لنا قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها ولو جاز دينا لقلنا
بالجواز في الزكوة قوله وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه عطف على قوله لا الى
ذمي اي لا يبنى بالزكوة مسجد اي ولا يجوز ان يشترى بالزكوة لان ركنها التمليك قوله
واصله وان علا وفرعه وان سفل عطف على قوله ولا يكفن بها ميت لانعدام
التمليك وهو الركن وكذا قضاء الدين الغير لا يقتضي التمليك منه لا سيما من الميت
كذا في الهداية قوله وشراء قن يعتق عطف على قوله لا الى ذمي وبناء مسجد اي لا
يجوز ان يدفع المزكي زكوته الى ابيه وجده وان علا والى ابنه وابن ابنه وان
سفل لان منافع الاملاك متصلة بينهم فلا يقع التمليك على الكمال ولا ينقطع عنه
المنفعة من كل وجه وهو المقصود قوله وزوجته اي ولا يجوز دفع الزكوة الى
زوجته لان المنافع مشتركة بينهم فلا يحصل التمليك على وجه المطلوب قوله و
زوجها اي ولا يجوز ان تدفع المرءة زكوة مالها الى زوجها عند ابي حنيفة لما ذكرنا
من اشتراك المنافع وقالا تدفع اليه لما روي ان امرءة ابن مسعود سالت النبي عليه السلام

عن التصدق على زوجها فقال عليه السلام لك اجران اجر الصلة واجر الصدقة قلنا انه يحتمل التصدق
النفل كذا في الهداية قوله وعبده ومكاتبه ومدبره وام ولده ومعتق البعض اي لا يجوز
للمزكي ان يدفع زكوة ماله الى عبده ومكاتبه ومدبره وام ولده لفقد التمليك لان
كسب المملوك لمولاه وله حق في كسب المكاتب فلا يتم التمليك واما العبد الذي
اعتق بعضه فكذلك عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز الدفع اليه بناء على ان الاعتاق
يتجزى عنده فيكون بمنزلة المكاتب لا يعتق قبل السعاية وعندهما غير متجز فيكون حرا
قوله وغني يملك نصابا وعبده وطفله اي ولا يجوز دفع الزكوة الى غني وهو من يملك
نصابا فاضلا عن الحوائج ولا الى عبد الغني وطفله اما الغني فلانه ليس بمصرف
واما عبد فلان العبد وما في يده لمولاه فيكون الحقيقة دفعا الى الغني واما طفله
فلانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ما اذا كان كبيرا لانه لا يعد غنيا بغناء ابيه قوله وبني
هاشم ومواليهم اي ولا يجوز دفع الزكوة الى هاشمي ان الله قد حرم عليكم غسالة الناس
واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والزكوة بمنزلة الماء المستعمل باسقاط الفرض مع القربة
النية واما الصدقة النافلة فيحل لهم لانها بمنزلة الماء الذي يستعمل للتبرد واما حرمتها على
مواليهم فلقوله عليه السلام مولى القوم منهم بخلاف ما اذا اعتق الهاشمي عبدا نصرانيا
حيث يوخذ منه الجزية لان الحاق المولى مخصوص بالصدقة بالنص فلا يلحق غيره
ثم الهاشميون هم اولاد علي وعباس بن عبد المطلب وجعفر بن ابي طالب وعقيل
وحارث ابنا عبد المطلب لان كلهم منسوب الى هاشم بن عبد مناف قوله ولو دفع
بتحر فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه صح اي لو دفع الزكوة في الظلمة بالتحري
فظهر ان المدفوع اليه من هولاء المذكورين صح اداؤه وليس عليه الاعادة وقال ابو يوسف

عليه الاعادة

عليه الاعادة لانه ظهر خطاؤه بيقين مع امكان الوقوف عليه ولهما حديث معن بن يزيد فانه
دفع اليه وكيل ابيه الصدقة فاختصما الى النبي عليه السلام فقال يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك
ما اخذت فلما علم عدم الاعادة في الابن بعبارة النص علم في الباقي بدلالة النص لان الكل في
كونهم عدم مصرف الزكوة مستويا ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد
دون القطع فيبتنى الامر فيها على ما يقع عنده كما في اشتباه القبلة وهذا اذا دفع بالتحري وفي اكبر
رايه انه مصرف اما اذا دفع بالشك بدون التحري وفي اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجوز
الا اذا علم انه فقير هو الصحيح كذا في الهداية قوله لا لو كان عبده او مكاتبه اي ولو ظهر ان
المدفوع اليه عبده او مكاتبه او بان انه مستامن حربي لا يجوز لانعدام التمليك فيعيد الزكوة كذا
قوله وكره الاغناء اي وكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع
جاز وقال زفر لا يجوز لان الغنى قد قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني ولنا ان الغنى ما هو
حكم الاداء وحكم الشيء يتعقبه فوجود وكذا يكره لقرب الغنى منه فصار كمن صلى وبقربه نجاسة قوله
وندب عن السؤال اي وندب اغناء عن السؤال في يومه ذلك لانه دفع ضرورة السؤال عن
المسلم فلا نسك في انه مندوب اليه قوله وكره نقلها الى بلد اخر لغير قريب او احوج اي كره
نقل الزكوة من بلد الى بلد وانما تصرف صدقة كل بلدة فيها الا ان يكون النقل الى قريبه لما فيه
من الصلة او الى قوم هم احوج من بلده لما فيه من زيادة دفع الحاجة ولو نقل الى غيرهم اجزاه وان كره
او اخيرا او ولاه فيما ادى بدفع اليه ذكوة ان لم يكن القاضي فرض له نفقة جاز لان
التمليك الى هولاء الفقراء يتحقق لكن من كل وجه فيتحقق ركن الزكوة وان كان القاضي فرض عليه
نفقتهم لم يجز لانه لم يحتسب المودى اليهم من نفقتهم جاز ايضا وان كان يحتسب لا يجوز
لان اداءه واجب بواجب اخر وكان بمنزلة ما يحتال مكسوبه ويطعمها عنده من الزكوة

لانها لا تجب على الفقير

اما الكسوة فيجوز لوجود الركن وهو التمليك واما الطعام فان دفع بيده اليه جاز يجوز
ايضا وان كان اليتيم بالطعام بنفسه الواصي من عياله لا يجوز لانعدام التمليك كذا في الفتاوى
الكبرى ايضا ثم المصنف رح لما فرغ من بيان الزكوة وما يتصل بها اراد ان يبين صدقة
الفطر وهو بشرطها ان الزكوة مؤنة المال وهذه مؤنة الرأس ولانها تصرف مصارفها

وهذا باب صدقة الفطر تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه
وفرسه وسلاحه وعبيده قيل بقوله تجب لانها تفرض ولا سنة بالمراد منه الوجوب
الاصطلاحي وقيد بقوله مسلم لانها لا تجب على الكافر وقيد بقوله فضل عن حاجته لان
النصاب اذا لم يكن فاضلا عن حاجته لم تجب به صدقة الفطر والاصل فيه قوله عليه السلام
في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغيرا او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير
واشترط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام ليقع قربة والنصاب لتقع الصدقة
عن غنى قال النبي عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وقال الشافعي تجب على من يملك زيادة على
قوت يومه لان الحديث المتقدم وهو حجة عليه ولنا قوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى قوله عن
نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومدبره وام ولده الجار والمجرور متعلق بقوله تجب
اي تجب عن نفسه وقيد الطفل بالفقير لانها لا تجب عن طفله الغني عند ابي حنيفة وابي
يوسف خلافا لمحمد لقوله عليه السلام اعطوا عمن تمونون ولهما ان الشرع اجراه مجرى
المؤنة فا تتعبه النفقة وقيد العبيد بالخدمة لانها لا تجب في عبيد التجارة وانما تجب
عن هؤلاء لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون قوله لا عن زوجته وولده الكبير
وكما تجب اما عن زوجته فلقصور الولاية والمؤنة فانه لا يليها في غير حقوق النكاح
ولا يمونها في غير ما يترتب على النكاح كالمداواة … والاولاد الكبار …

عياله

عياله لانعدام الولاية ولو ادى عنهم او عن زوجته بغير امرهم اجزاهم استحسانا لثبوت الاذن
عادة واما المكاتب فلعدم الولاية عليه ولا يؤدي المكاتب عن نفسه لفقره بخلاف الابن ولو
تاب الفقير عليهما قوله وعبد او عبيد له بين اثنين ولا يجب عن عبد مشترك بينهما خلافا
لهما … وانما تقصر الولاية لكل واحد منهما عليه وان كان مكان عبد
عبيد بينهما فكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما فان عندهما يجب على كل واحد منهما ما يخصه
من الرؤوس دون الاشقاص حتى لو كان العبيد اربعة يجب على كل واحد منهما عن اثنين
ولو كانت ثلثة تجب عن كل … دون الثالث وكذا في الخمسة لا تجب عن الخامس والاصل فيه ان سبب
وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه ولم يوجد المؤنة والولاية على الكمال لكل واحد من المالكين
في كل واحد من العبيد اذ قسمة الرقيق لا يجوز عنده للتفاوت الفاحش وعندهما يجوز ان تقسم الرقيق
فيكون الولاية والمؤنة كاملة عندهما كما في العبيد قوله ويتوقف لو بيع العبد بخيار اي لو كان
العبد مبيعا بالخيار فمضى يوم الفطر توقف او تجب على من يصير له العبد … اذا مر يوم
الفطر … والخيار باق … يوم الفطر لان … التقرير للوجوب وقال زفر …
على من له الخيار ولو كان الخيار لهما فعلى البائع لان الملك له حينئذ ولان الولاية على من له الخيار
وقال الشافعي على من له الملك وهو المشتري عنده فان من مذهبه ان الخيار المشروط لا يمنع ثبوت
الملك للمشتري كخيار العيب لانها من وظائف الملك كالنفقة لنا ان الملك موقوف لانه
لو رد يعود الى قديم ملك البائع ولو اجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف
ما يبتني عليه كالنفقة لانها الحاجة فلا يقبل التوقف بخلاف … قوله نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع من تمر او شعير فقوله نصف بالرفع على انه
فاعل تجب نصف صاع من بر ونصف صاع من دقيق بر او سويقه او نصف صاع من زبيب

وهذا عند ابي حنيفة وقالا يجب من الزبيب صاع وهو رواية عنه لهما انه قد يضيع
التحق بالتمر لان الزبيب كالتمر في ان كل واحد منهما ماكول بالكل كذا في الكافي وفي
التمر والشعير صاع بالاتفاق بيننا وقال الشافعي الواجب من الكل صاع لحديث
ابي سعيد الخدري كنا نخرج صاعا على عهد رسول الله لنا قوله عليه السلام ادوا عن
كل عبد وحر نصف صاع من بر وهو مذهب الخلفاء الراشدين وما رواه محمول على
الزيادة من طريق التطوع كذا في الهداية قوله وهو ثمانية ارطال اعلم ان هذا هو الصاع
العراقي والحجازي فهو خمسة ارطال وثلث رطل ثم هذا ايضا على ثمانية ارطال عند ح
وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي ومرادهما الصاع
الحجازي ذكره في النهاية قوله عليه السلام صاعا من طعام لنا ما روي ان النبي عليه
السلام كان يغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر كذا في الهداية وشرح
الوقاية ثم اعلم ان معرفة مقدار الصاع موقوفة على مقدار الرطل وكلها يعرف بالمثاقيل
اي بالوزن عند ابي حنيفة والكيل عند محمد وقيل ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في قوله
ادى اربعة ارطال من الحنطة لم يجز عند محمد اذ لم تكن الحنطة بالكيل نصف صاع وذكر الطحاوي
وعن ابي حنيفة في كيله ووزنه معناه ان الكيل تقدير يقدر ثمانية ارطال بما يستوي كيله ووزنه
مثل العدس والماش كذا في الينابيع وقال في الكفاية ثم الاولى من معرفة الصاع الذي يقدر
الحنطة بنصفه والشعير كله فقد ذكر الطحاوي اذا كان يسع ثمانية ارطال من الماش
والعدس فهو الصاع الذي يكال به الحنطة والشعير هذا كلامه فاذا عرفت هذا
فاعلم ان الصاع بالوزن سبعمائة وعشرون مثقالا فنصف الصاع يكون ثلاثمائة وستين
مثقالا وهذا حاصل قولهم الارطال كذا والاستار كذا والمثقال هو المعروف
المسئلة اول

المسئلة اول قوله صبح يوم الفطر فقوله صبح منصوب المحل على الظرف لقوله تجب اي تجب الفطرة
نصف صاع في صبح يوم الفطر فوجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر عندنا وقال الشافعي بغروب الشمس
من اليوم الاخير من رمضان له ان الفطرة تختص بالفطر الذي هو خلاف صوم رمضان ولنا ان الاضافة
للاختصاص والاختصاص بالفطر باليوم دون الليلة وذلك لان اليوم هو المبيح للفطر
فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب والفائدة في قوله فمن مات للتفريع وهذا فائدة
قوله صبح يوم الفطر اي وجوب اداء الفطرة يتعلق بصبح يوم الفطر فمن مات قبل الصبح لا تجب
فطرته لعدم سبب الوجوب في حقه وكذا من اسلم او ولد بعد الصبح لا تجب فطرته لانه
وقت الوجوب لم يكن اهلا وعند الشافعي الامر بالعكس فمن مات بنا على ما تقدم
قوله وصح لو قدم او اخر اي وان قدمت الفطرة على يوم الفطر جاز لانه ادى بعد تقرر السبب
فاشبه التعجيل في الزكاة بعد النصاب ولا تفصيل بين مدة ومدة وقيل يجوز تعجيلها في النصف
الاخير من رمضان وقيل في العشر الاخير وقيل لا يجوز تعجيلها اصلا والاول هو الصحيح وان
اخروها عن يوم الفطر لا تسقط وكان عليهم اخراجها وعن الحسن بن زياد اذا اخروها
عن يوم الفطر تسقط لانها قربة اختصت بيوم العيد فتسقط بمضيه كالاضحية تسقط
بمضي ايام النحر قلنا انها قربة مالية لا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة والاضحية
لا تسقط ولكن ينتقل الوجوب الى التصدق بالقيمة وهذا لان القربة باراقة الدم
غير معقولة وانما عرفت قربة شرعا في ايام مخصوصة والقربة بالتصدق في المال
معقولة كما في الزكاة كذا في الكفاية ثم المصنف رح لما بين الاصل في العبادات البدنية وهي
الصلوة فينبغي عليها ما هو الاصل في المالية وهو الزكوة ثم اراد ان يبني عليهما ما هو الفرع
في البدنية وهو الصوم وهذا كتاب الصوم مصدر صوم والصيام في اللغة مطلق الامساك

كتاب الصوم

سواء كان عن الطعام او الكلام قال الله تعالى خبرا عن مريم اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا
كذا في المغرب ويقال صامت الابل على اريها اذا قامت فلم تعتلف قال الشاعر خيل صيام
وخيل صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما اي ممسكة عن العلف ويقال صام النهار
اذا قام قائم الظهيرة وذلك اذا صارت الشمس في كبد السماء قال الشاعر حتى اذا صام النهار
واعتدلا وسال للشمس لعاب فنزلا وقال آخر فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول
اذا صام النهار وهجرا الجسرة بالجيم الناقة الطويلة والذمول المحمول والتهجير السير في الهاجرة كذا
يقال صامت الريح اذا ركدت فلم تهب كذا في التيسير وفي الشرع عبارة عن الكف عن المفطر
بشرط من اهله في وقته وسببه شهود الشهر واهله العاقل البالغ المسلم الصحيح المقيم الطاهر
عن الحيض والنفاس وشرطه ثلثة انواع شرط نفس الوجوب وهو الاسلام والعقل
والبلوغ وشرط وجوب الاداء وهو الصحة والاقامة وشرط صحة الاداء وهو الوقت
القابل وهو اليوم الخالي عن الاكل والشرب والجماع وكذا النية وطهارة المؤدي عن
الحيض والنفاس وركنه هو الكف عن المفطرات وحكمه الثواب وسقوط الواجب عن
الذمة كذا في المستصفى وهذا معنى قوله قوله وهو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح
الى الغروب بنية من اهله وقد تقدم بيان هذه الاشياء وقلنا ان ترك الاكل والشرب
والجماع هو ركن الصوم وقوله من الصبح الى الغروب هذا بيان الوقت الذي يجب
فيها الصوم قال الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فعلم ان الامساك لا يكون من هذه الاشياء و
لا يكون ايضا الا من الصبح الى الغروب بنية لان العبادة لا تتميز من العادة الا بالنية
وقوله من اهله لان الوجوب يقتضي الاهلية وقد قلنا ان اهله المسلم العاقل الخ قوله

وصوم

وهو صوم رمضان وهو فرض والنذر المعين وهو واجب والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف
النهار قوله وهو فرض يعني صوم رمضان فرض عليه وهو قوله وهو فرض جملة معترضة والنذر المعين
عطف على قوله رمضان وهو واجب جملة معترضة ايضا وقوله والنفل عطف على قوله بنية من الليل
الخ والجار والمجرور في بنية متعلق بقوله صح اي صح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل
الى ما قبل نصف النهار واما كون صوم رمضان فرضا فلقوله تعالى وليوفوا نذورهم و
الضحوة بالنية وصحته لما قلنا ان العبادة لا يكون الا بالنية وجوازه بنية قبل الزوال
مذهبنا وقال الشافعي لا يجوز الا بنية من الليل لقوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو
الصيام من الليل ولانه لما فسد الجزء الاول لفقدان النية فسد ما بني عليه لعدم تجزيه
ضرورة بخلاف النفل لانه متجزئ عنده ولنا قوله عليه السلام بعدما شهد الاعرابي برؤية
الهلال الا من اكل منكم فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وما رواه محمول
على نفي الفضيلة دون الجواز ولان يوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية
المقترنة بالاكثر كالنفل وهذا ان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه
فيترجح بالكثرة جانب الوجوب بخلاف الصلوة والحج لان لهما اركانا فيشترط قرانه
النية بالفعل في الصلوة وفي الحج لا يكون الركن الاول عاريا عن النية بخلاف ما بعد الزوال لانه
لم يوجد الاقتران بالاكثر فرجح جانب الفوت كذا في الهداية ثم قوله الى ما قبل نصف
النهار احسن من عبارة بعضهم يجوز النية ما بينه وبين الزوال لانه لا بد من وجود
النية في اكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرى
تشترط النية قبلها لتحقق النية في الاكثر ثم كون النذر المعين مثل رمضان في جواز
النية الى ما قبل نصف النهار لان الوقت في كليهما ظرف ومعيار فاستغنيا عن التعيين

من الليل كذا في المبسوط فان قيل قد قلتم ان المنذور واجب استدلالا بقوله
تعالى وليوفوا نذورهم وهي تقتضي الفرضية فينبغي ان يكون المنذور فرضا قلنا نعم
الا انه قد خص منه ما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء وبكل صلوة
كالنذر بالمعصية فلما خصت منه بعض ما تناولها ظاهره صار في الباقي حجة مجوزة
لا موجبة قطعا كالآية المأولة وكخبر الواحد فيثبت به الوجوب لا الفرضية كذا
في الكفاية هذا في رمضان والنذر المعين اما النفل فيجوز بنية قبل الزوال عندنا
وقال مالك لا يجوز الا بنية من الليل لاطلاق قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو
الصيام من الليل ولنا قوله عليه السلام بعدما كان يصبح غير صائم اني اذا صائم ولو قال
اذا نوى النفل قبل الزوال يصح ايضا الا انه متجزئ عنده لانه مبناه على النشاط
ولعله ينشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساك في اول النهار وعندنا لا يصير صائما
لان الصوم عبادة وهي قهر وعمل لقهر النفس وهو انما يتحقق بامساك مقدر
فيعتبر قران النية باكثره كذا في الهداية قوله ويصح بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر
عندنا وقال الشافعي لا يجوز بنية النفل بل هو عابث وفي مطلق الصوم له قولان له
انه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له فرض لنا ان الفرض متعين فيصيبه باصل النية كا
المتوحد في الدار يصاب باسم جنسه لكن في نية الصوم مع زيادة جهة وهو طارئ هذا في
المقيم اما المسافر اذا نوى واجبا آخر يقع عنه عند ابي حنيفة وكذا المريض ولو نوى
النفل فعنه روايتان وقالا يقع عن الفرض مطلقا او اجبا نوى او نفلا لان الرخصة
لدفع المشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور ولابي حنيفة انهما مخيران في تاخير
الفرض الى عدة من ايام اخر وغير مخيران في تاخير الواجب الآخر فكان هذا اهم
في حقها

في حقها وقد يشتغل بوقت بالاهم فيجوز وهذا في رمضان اما اذا نوى في مكان نذر
المعين واجبا آخر يقع عنه سواء كان مقيما او مسافرا كذا في الكفاية قوله وما
ثبت في الذمة لا يجوز الا بنية معينة مبيتة اي ما سوى صوم رمضان والنذر المعين وهو قضاء
رمضان والنذر المطلق وصوم الكفارات لا يجوز الا بنية معينة بكسر الياء اي
مبينة للتعيين مبيتة بفتح الياء من التبييت اي موجودة وقت البيتوتة من الليل لان هذه الصيام
غير متعينة من جهة الوقت فلا بد من التعيين كذا في الهداية قوله ويثبت رمضان
برؤية هلاله او بعد شعبان ثلاثين لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فا
كملوا عدة شعبان ثلاثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا بدليل ولم يوجد كذا في الهداية قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا لقوله
عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا اعلم ان هذه المسئلة
على وجوه واحدها ان نصوم بنية رمضان وهو مكروه لما رويناه ولانه تشبه باهل
الكتاب لانهم زادوا في صومهم ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا لكنه
...
عن واجب آخر وهو ايضا مكروه لما رويناه الا انه دون الاول في الكراهة ثم
ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان
فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه فلا يتأدى به الواجب لانه الكامل لا يتأدى بالناقص وقيل يجزيه عن الذي نواه وهو الاصح لان المنهي عنه هو التقدم على رمضان بصوم
رمضان لا بكل صوم بخلاف صوم يوم العيد لان المنهي عنه هو ترك الاجابة وهو
يلزم في كل صوم والكراهة هاهنا المقصودة النهي وهو قوله عليه السلام لا تتقدموا رمضان بصوم

يوم او يومين والوجه الثالث ان ينوي التطوع وهو غير مكروه لما روينا وقال الشافعي
ان كان على سبيل الابتداء بان لم يوافق صوما كان يصوم يكره لاطلاق قوله عليه السلام
لا تتقدموا رمضان بصوم يوم الحديث ولنا اطلاق قوله عليه السلام لا يصام يوم الشك
الا تطوعا ويحمل قوله لا تتقدموا رمضان بصوم يوم من شعبان لانه يكون مؤديا قبل
اوانه ثم ان وافق صوما كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع والا فقد قيل الفطر
افضل احترازا عن صورة وقيل الصوم افضل اقتداء بعائشة وعلي رضي الله عنهما فا
نهما كانا يصومانه والمختار يصوم المفتي بنفسه ويفتي غيره بالتلوم الى وقت
الزوال ثم بالافطار نفيا للتهمة والوجه الرابع ان يضجع في اصل النية بان ينوي
ان يصوم غدا ان كان من رمضان ولا يصوم ان كان من شعبان وفي هذا الوجه
لا يصير صائما لانه لم يقطع عزيمته والوجه الخامس ان يضجع في وصف بان ينوي ان غدا
من رمضان يصوم عنه وان كان من شعبان فعن واجب آخر وهذا مكروه
لتردده بين امرين مكروهين ثم ان ظهر انه من رمضان اجزأه لان اصل النية قد
وجد وان ظهر انه من شعبان لم يجز عن الواجب الآخر لان الجهة لم تثبت للتردد
فيها من القطعية قوله ومن رأى هلال رمضان او الفطر ورد قوله صام وان افطر قضى
فقط اي من رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي قوله صام لقوله عليه السلام
صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان رأى هلال الفطر ورد القاضي قوله لم يفطر لقوله
عليه السلام وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا فلما عارض قوله وافطروا لرؤيته وجب التحرز لانه
بمنزلة المختلط الجمع مع المبيح وان افطر فعليه القضاء ولا كفارة وقال الشافعي عليه
الكفارة وان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم

عليه لنا

١٢٩

عليه لنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة
تندرئ بالشبهة وان افطر قبل رد الامام شهادته ففيه اختلاف المشايخ قوله وقبل
بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى لرمضان اي وان كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد
العدل حرا كان او عبدا ذكرا كان او انثى في هلال رمضان لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا
لا يختص بلفظ الشهادة ويشترط العدالة لان قول الفاسق لا يقبل في الديانات والعدل غير او
عبدا او محدود او ابن محدود في القذف ثم تاب تقبل شهادته في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة
انه لا يقبل شهادته وجه الاول انه خبر وجه الثاني انه شهادة من وجه من حيث انه يلزم
العمل به مما كان بعد قضاء القاضي والشافعي شرط العدد في قوله الجديد وقد صح ان النبي عليه السلام قبل
شهادة الواحد ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوما لا يفطرون في رواية على
ثبوت الرمضان تعينه قوله وحرين او حر وحرتين للفطر والا فجمع عظيم لهما اي واذا كان بالسماء
علة قبل الامام شهادة حرين او حر وحرتين في هلال الفطر لانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر
فاشبه سائر الحقوق وان لم يكن بالسماء علة لم يقبل الامام في هلال الصوم والفطر الا
شهادة جمع عظيم يقع العلم بخبرهم اي علم غالب الظن لا العلم القطعي لان التفرد بالرؤية في
مثل هذه الحالة توهم بموجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا بخلاف حال العلة لانه ينشق
الغيم من موضع الهلال فيتفق للبعض النظر ثم قيل في حد الكثير موكول الى رأي الامام وعن ابي يوسف خمسون
رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بين اهل المصر ومن ورد من الخارج وعن الطحاوي
انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع كذا في الهداية قوله والاضحى
كالفطر اي في هذا الحكم في ظاهر الرواية وهو الاصح خلافا لما روي عن ابي حنيفة انه
كهلال رمضان لانه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وان لم يكن بالسماء

علة لم يقبل الاشهادة جمع عظيم كما في الفطر كما في الهداية وصحح قوله كالفطر اي ثبوت هلال الاضحى
كثبوت هلال الفطر في الاصح لا كثبوت هلال الصوم وقوله لانه تعلق به نفع العباد تعليل لقوله كالفطر
لا للرؤية الثانية قوله ولا عبرة لاختلاف المطالع اي واذا ثبت رمضان او الفطر في بلدة لزم
جميع الناس ولا اعتبار لاختلاف المطالع وقيل بل يختلف باختلاف المطالع فقد ذكر في القنية وعن الكرخي
اهل بلدة صاموا للرؤية ثلثين يوما واهل بلدة اخرى صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوما فعليهم
قضاء يوم لان الذين صاموا ثلثين يوما واهلوا رمضان قبلهم بليلة والعمل بقول من رأى
لا بقول من لم ير وهذا اذا كان بين البلدتين تقارب بحيث لا يختلف المطالع وان كان يختلف
لا يلزم اهل احد البلدتين حكم الآخر هذا كلامه وذكر الاخصاء فيه انه فرق اعتبار اختلاف
المطالع والصحيح هو الاول وهذا اذا استفاض الخبر فيما بين البلدان وجه قول المعتبرين ان
سبب الوجوب وهو شهود الشهر لم يوجد في حقهم فلا يؤثر وجوده في حق غيرهم في حقهم
وجه الظاهر الرواية ان وجوب الشرائع مبني على تواتر الاخبار الا يرى ان ما وجب بلغ من لم
يجب الا بالتواتر فكذا هذا ثم المصنف بين ماهية الصوم وانواعه وكيفية ثبوته اراد ان
يبين ما يفسده وما لا يفسده باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد قوله فان اكل صائم او شرب
او جامع ناسيا او احتلم او انزل بنظر او ادهن او احتجم او اكتحل او قبل او دخل حلقه غبار او
ذباب وهو ذاكر للصوم او اكل ما بين اسنانه او قاء وعاد لم يفطر اما في الاكل والشرب
والجماع ناسيا فالقياس ان يفسد لان الصوم هو الامساك عن هذه الاشياء فات مع
الغير كما مر فاذا وجد المنافي ينبغي ان يفسد كالكلام ناسيا في الصلوة وجه الا
ستحسان قوله عليه السلام للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع لاستوائهما في الركنية بخلاف
الصلوة

الصلوة لان هيئة الصلوة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فان قيل الجماع
لا يقع بخلاف الاكل والشرب لان الصوم يحوجه اليهما فيغلب النسيان فيهما بخلاف
الجماع ولا يحوجه اليه فيندر كالنسيان في الصلوة قلنا لهما مزية اسباب الدعوة
الا انهما قاصران لمحالهما الا انهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر اسباب الدعوة لكنه
قوي بحاله الا انه لا يغلب البشر لان متناه جنة شهوته لا يقدر على امساكها فاستويا
فان قيل هذا الحديث معارض الكتاب فكيف يعمل به لان الكتاب يقتضي ان يفسد
صومه لان الله امر باكمال الصوم وهو الامساك ولم يبق الامساك حقيقة و
هذا الحديث يقتضي بقاء الصوم ولا يعمل بالخبر الواحد عند معارضه هذا قلنا في كتاب الله شهادة
ان النسيان معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا الآية فكان موافقا
له لم يعمل الكتاب على حالة العمد توفيقا بين الدلائل واما الاحتلام فلقوله عليه السلام ثلث
لا يفطرن الصيام وعد منها الاحتلام ولانه لم يوجد الجماع صورة ومعنى واما الانزال
بالنظر فلانه لم يوجد الجماع صورة ومعنى اما صورة فلعدم ادخال الفرج في الفرج و
اما معنى فلعدم الانزال عن الشهوة بالمباشرة لان قضاء الشهوة لا يكون الا بذلك
واما الادهان فلعدم المنافي صورة ومعنى اما صورة فلعدم الادخال من منفذ
اصلا واما معنى فلعدم قضاء الشهوة الاكل والشرب واما الاحتجام فلقوله عليه السلام
ثلث لا يفطرن الصيام وعد منها الحجامة ولعدم المنافي واما الاكتحال فلعدم المنفذ
بين العين والدماغ فان قيل فيجد اثر الكحل في الحلق قلنا ذلك اثر كالعرق فصار كما لو اغتسل
بالماء البارد فوصل برودته الى باطنه واما القبلة فان المخرج فيها اذا لم ينزل فلعدم
المنافي صورة ومعنى فان قيل فاذا ثبت منهما الحجة والمباشرة قلنا لان الحكم

هناك ذا يوجد السبب وهي تصلح للتسبب وههنا الحكم ذا يوجد وجود المنافي ولم يوجد

واما اذا دخل حلقه غبار او ذباب فالقياس ان يفسد صومه لوصول المفطر الى

جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطاع

الامتناع عنه فاشبه غبار الدخان واختلفوا في المطر والثلج والصحيح انهما يفسدان

لامكان الامتناع عنهما وقيد بقوله وهو ذاكر لانه لو لم يكن ذاكرا لصوم لا يفسد صومه

بالطريق الاولى فيكون ذكره علم للمبالغة الا ان فيه ضرب من الاشكال لان العذر اذا

كانت عدم امكان الامتناع فالذكر وعدمه سواء واما اذا اكل ما بين اسنانه فان الخبز اذا كان

كثيرا يفسد صومه وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه

بالمضمضة ولنا ان القليل تابع للريق بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل

بين القليل والكثير مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه ثم اكله يفسد واما اذا

قاء فلقوله عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء ويستوي

ملاء الفم وما دونه في صورة الاستقاء باتكلف اعني في عدم التفصيل الاول وفيما

فيه التفصيل عند محمد ثم ان عاد فان كان ملاء الفم فسد عند ابي يوسف خلافا لمحمد

ولابي يوسف انه خارج حتى ينقض به الطهارة وقد دخل بعد كونه خارجا ولمحمد انه لم

يوجد صورة الفطر وان كان اقل من ملاء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خا

رج ولا صنع له في الادخال وان اعاد فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج

وعند محمد يفسد لوجود الصنع في الادخال وان استقاء ملاء الفم فعليه القضاء

لما روينا والقياس متروك به وان كان اقل من ملاء الفم فكذلك عند محمد لاطلاق

الحديث وعند ابي يوسف لعدم الخروج حكما فان عاد لم يفسد عنده لعدم

سبق الخروج

١٣٦

سبق الخروج وان اعاد فكذلك في رواية عنه وفي رواية عنه يفسد لكثرة الصنع فالحق بقيته

الصنع بالكثير وعند محمد لا ينقض الصوم بالاستقاء عند الاعادة لو بقي له

يبقى الصوم فكيف يوصف بالاستقاء

وهذا صورة ما بحث

قاء ملاء الفم لا يفسد اجماعا	عاد ملاء الفم يفسد عند ابي يوسف	اعاد ملاء الفم فسد بالاجماع	اعاده دون ملاء الفم لا يفسد عند ابي يوسف ومحمد	استقاء ملاء الفم فسد بالاجماع	او دونه فسد عند محمد لا عند ابي يوسف	عاد لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله	اعاد لا يفسد في الاستقاء والاصح انه لا يفسد

فحاصل الاختلاف ان الاعتبار عند محمد بوجود الصنع في الاستقاء والاعادة وعند

ابي يوسف الاعتبار بملاء الفم كذا فهم من الكفاية قوله فان ابتلع حصاة او حديدا

حصاة او حديدا فيه قضاء فقط لانه في الاعادة به لا اشتهاء ولا طعم وانما في ابتلاع الحديد

الحصاة فعليه القضاء لوجود الفطر صورة ولا كفارة عليه في الكل لعدم معنى الفطر وهو وصول

الغذاء الى جوفه فتقاصرت الجناية قوله ومن جامع او جومع او اكل او شرب غذاء

او دواء عمدا وكفر ككفارة الظهار وقيد بقوله غذاء او دواء وبقوله حصاة او حديدا

او غيرهما مما لا كفارة عليه وقيد بقوله عمدا لانه لو اكل او شرب او جامع ناسيا

فقد مر انه لا كفارة عليه والجماع في السبيلين سواء لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى ولا

يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالوجوب للاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة

يتحقق دون الانزال انما هو شبع وعن ابي حنيفة لا تجب الكفارة بالجماع

في الدبر اعتبارا بالحد عنده والاصح انه يجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة

ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة عليه انزل او لم ينزل وقال الشافعي عليه الكفارة

لانه جماع صورة لا معنى ولنا ان الجناية انما تتكامل بقضاء الشهوة في محل
مشتهى ولم يوجد ثم عندنا كما تجب الكفارة على الرجل بالوقاع تجب على المرأة
لانها متعلقة بالجماع وهو فعلهما وانما هي محل الفعل وفي قول تتحمل عنها
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال ولنا اطلاق قوله عليه السلام من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر وكلمة من تتضمن الاناث والذكور ولان الجناية
بالافساد لا بنفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل الرجل عنها لانها عبادة
او عقوبة وعلى كل التقديرين لا يجري التحمل فيهما ثم الكفارة كما تجب بالوقاع تجب بالاكل
والشرب فانه اذا اكل ما يصلح للغذاء او الدواء وقال الشافعي لا تجب بالاكل والشرب
لان الكفارة شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الذنب يرتفع بالتوبة فلا يقاس
غيره عليه ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت
وبايجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية ثم كون الكفارة ككفارة الظهار
ما روينا ولحديث الاعرابي انه جاء الى النبي قال هلكت فقال عليه السلام ما صنعت قال واقعت
اهلي فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال ما املك الا رقبتي فقال صم شهرين فقال هل جاءني ما
جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤتى
بفرق من تمر فيه خمسة عشر صاعا فقال فرقها على المساكين فقال الاعرابي لا اهل بيت احوج
مني ومن عيالي فقال عليه السلام كل انت وعيالك يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وهو
حجة على الشافعي في قوله يخير بين الاشياء الثلاثة التي في الحديث والفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة
عشر رطلا وبالتحريك قال الشاعر يأخذون الارش في اخوتهم فرق السمن والشاة في الغنم كذا
في الصحاح والكفاية قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد صوم غير رمضان

لانه ابلغ

ولا تجب الكفارة لعدم الجماع صورة وهو ادخال الفرج في الفرج ويجب القضاء لوجود الجماع
معنى من حيث انه قضاء الشهوة ولم يكن على سبيل افساد الصوم غير رمضان كفارة لان
وجوبها فيه لتكميل حرمة الشهر فلا يقاس غيره عليه وهذا لان الجناية على الصوم والشهر جميعا كاملة
الجناية في غيره قوله ومن احتقن او استعط او اقطر في اذنيه او داوى جائفة او آمة بدواء وقوله
الى جوفه او دماغه افطر الحقنة صب الدواء في الدبر والاسعاط اقطار في الانف فشرط ان يكون
دواء حتى لو اقطر في اذنيه ماء او دخله لا يفسد صومه وكذلك قيده بالدواء وانما يفسد
بالدواء لوصول ما يصلح للبدن الى الباطن ولا يفسد في الماء لعدم الصورة وهو الابتلاع
والمعنى وهو صلاح البدن واما الجائفة الجراحة التي بلغت الجوف والامة هي التي بلغت
ام الدماغ فاذا داواهما بدواء رطب فوصل الى جوفه او دماغه فسد صومه عند ابي حنيفة
وقالا لا يفسد لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى كما في اليابس من الدواء
على ظاهر الرواية وله ان رطوبة الدواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل
الى الجوف بخلاف اليابس لانه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها وانما قيد بالدواء لان الرطب
لانها بينه وبين اليابس فرق في ظاهر الرواية وقيل اليابس ايضا اذا وصل الى الجوف افطر كذا في
الكفاية قوله وان اقطر في احليله لا يفطر اي لو اقطر الدهن او في احليله لا يفطر عند ابي حنيفة وقال
ابو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب لابي يوسف ان بينهما منفذ ولهذا يخرج البول ولابي حنيفة ان
المثانة حائل والبول يترشح قال صاحب الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه يتعلق بل
يرجع الى معرفة الطب قال العبد الضعيف ينبغي ان يفسد بالوصول الى المثانة لانها في
الجوف ادخل من الدماغ في كونه باطنا والاشكال علينا المقصود فيهما وذكر صاحب المجمع في
شرحه ان الخلاف في مجرى البول منطبق على الاخر بحكم الا بعد وانما ينفصل هذا الانطباق

والآلة ما صيّق لا تبلغ هذا الموضع بخلاف الاحتقان لأن الانطباق يفعل عند تحلل الآلة المو
ضوعة كذلك ولهذا التقرير يزول الإشكال بالكلية إذ المفهوم من هذا الكلام عموم وصول الآلة
إلى الماء انتهى فاحفظ قوله وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر أي وكره للصائم ذوق شيء وكذا يكره للمرأة
أن تمضغ لصبيها الطعام إذا كان لها بد بأن تجد لها ما لا يحتاج إلى مضغه كالعسل ونحوه لأنه تعريض
للصوم على الفساد إذ لا تأمن أن يدخل في جوفها شيء من ذلك وكذا الحكم إذا لم يكن لها منه بد جاز
لها المضغ على أن لا يفسد صومها صيانة للصبي قوله ومضغ العلك عطف على قوله وكره ذوق شيء أي كره
مضغ العلك أيضا لأنه يشبه الإفطار صورة ولأن فيه تعريض الصوم على الفساد لأنه لا يأمن أن يصل شيء
حلقه ثم قيل إنه لم يكن ملتئما يفسد لأنه يصل بعض أجزائه إلى جوفه وإن كان ملتئما يكره للمرأة في غير
الصوم لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال في الأصح لما فيه من التشبيه بالنساء وفي عدم
الالتئام أن يكون معلوكا قبل ذلك كذا في الكفاية قوله لا كحل ودهن شارب وسواك والقبلة
إن أمن أي لا يكره للصائم الكحل لأن النبي عليه السلام ندب إلى الكحل يوم عاشوراء وإلى الصوم فيه
نعلم أنه لا ينافي الصوم ولا بأس به في غير حالة الصوم للرجال إذا قصد به التداوي دون الزينة
ولا يقصد به تطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو قدر القبضة وكذا لا بأس بالسواك
الرطب واليابس بالغداة والعشي وقال الشافعي يكره بالعشي لأن فيه إزالة الأثر
المحمود وهو الخلوف فشابه دم الشهيد ولنا قوله عليه السلام خير خصال الصائم
السواك من غير فصل وما قال إنه أثر العبادة قلنا هو أثر العبادة واللائق به
الإخفاء بخلاف دم الشهيد لأنه أثر الظلم ولا فرق بين الأخضر والمبلول
وعن أبي يوسف يكره المبلول بالماء لما فيه من إدخال الماء في الفم قلنا المضمضة
جائزة فهذا أولى وكذا لا يكره القبلة للصائم إذا أمن وقوع الجماع أو الإنزال لما

ان النبي

أن النبي عليه السلام يقبل بعض نسائه وهو صائم وكان أملككم لإربه وأما إذا لم
يأمن يكره لأنه تعريض للصوم على الفساد وروي أن شيخا جاء إلى ابن عباس رضي الله عنه
فسأله عن القبلة ثم جاءه شاب فسأل عن ذلك فكرهها فقال الشاب ديني ودينه واحد
فقال إنه شيخ وأنت شاب فأشار إلى أنه يخبر الشهوة وضعفها كذا في المستصفى فصل في العوارض
قوله ولمن خاف زيادة المرض الفطر أي لمن خاف أن يزداد مرضه الفطر والقضاء
وقال الشافعي لا يفطر هو يعتبر الهلاك أو فوات العضو كما في التيمم عنده ولنا أن زيادة
المرض وامتداده قد يفضي إلى الهلاك فيجب الاحتراز عنه والأصل قوله تعالى فمن كان مريضا
أو على سفر الآية فإنه مطلق إلا أن هذه الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لأنه متنوع منه ما
ينفعه الصوم ومنه ما يضره كالصوم لما كان متنوعا لا يتعلق الحكم بنفسه بل بنوع
هو سبب الاستيخام فالمفاصل ثم عندنا المراد منه مرض يزداد بالصوم وعند الشافعي مرض
يخاف بالصوم فيه تلف النفس أو العضو كذا في الكفاية قوله والمسافر وصومه أحب إن لم
يضره عطف على قوله لمن خاف أي وللمسافر أيضا الفطر لقوله تعالى أو على سفر
الآية وإن كان لا يستضر بالصوم فصومه أفضل وقال الشافعي الفطر أفضل لقوله عليه
السلام ليس من البر الصيام في السفر قلنا إن رمضان أفضل الوقتين وكان صومه
فيه أفضل وما رواه محمول على حالة الجهد كذا في الهداية والنافع قوله ولا قضاء إن ماتا
عليهما أي إن مات المريض والمسافر وهما على حالهما لا يلزمهما القضاء لأنهما
لم يدركا عدة من أيام أخر قوله ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية وقضيا
ما قدرا بلا شرط ولاء أي إن صح المريض وأقام المسافر لزمهما القضاء بقدر ما
لأنهما أدركا عدة من أيام أخر ثم إنهما في القضاء مخيران إن شاءا تابعا وإن شاءا

فافترقا وكذا غيرهما في رمضان والحاصل ان قضاء رمضان لا يشترط فيه التتابع بل يستحب دليل عدم الوجوب اطلاق النص الموجب للقضاء وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر ودليل الاستحباب انه مسارعة الى اسقاط الواجب

قوله فاذا جاء رمضان آخر قدم الاداء على القضاء اي ان اخر القضاء حتى جاء رمضان الثاني لانه وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء ولا فدية عليه عندنا خلافا للشافعي فانه عنده يتصدق لكل يوم بمد مع القضاء لان القضاء موقت بما بين رمضانين لما روي عن عائشة رضي الله عنها كانت تقضي صوم ايام حيضها في شعبان من السنة القابلة فعلم انه موقت به ولنا ان النص مطلق وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر ولان الفدية خلف عن الصوم فلا يجوز الجمع بين الاصل والخلف والحديث عائشة رضي الله عنها انها كانت تفعل كذلك لان النبي عليه السلام كان يصوم شعبان كله فلو صامت قبل شعبان ربما يحتاج النبي عليه السلام اليها فيلزم افطارها كذا في الكفاية والمستصفى

قوله والحامل والمرضع اذا خافتا على الولد او النفس لزمهما القضاء لا غير عندنا وقال الشافعي لزمهما مع القضاء الفدية في صورة خوفهما على الولد لان هذا افطار ينتفع به من لا يلزمه القضاء وهو الولد فصار كافطار الشيخ الفاني فتجب الفدية ولنا ان الفدية ثبتت بخلاف القياس في الشيخ الفاني لانه لا مماثلة بين الفدية والصوم وكذا الفطر بسبب الولد ليس في معناه بان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب ولا وجوب على الولد كذا في الكفاية ثم قيل ان المراد من المرضع الظئر لانها لا تتمكن من الامتناع لوجوب الارضاع عليها بعقد الاجارة فاما الام فليس عليها الارضاع الا اذا تعينت بان لا يوجد مرضع بالاستيجار ولا

ياخذ

ياخذ الولد ثدي غيرها كذا في الكفاية

قوله وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط فهو ايضا عطف على ما تقدم اي وللشيخ الفاني الفطر كالخائف من زيادة المرض والمسألة وغيرها لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قيل معناه لا يطيقونه فدية طعام مسكين وقيل معناه لا يطيقونه فدية ان يطعم به مسكينا في الكفارات وقوله وهو يفدي فقط احتراز عن الحامل والمرضع فانهما يقضيان ولا يفديان على ما تم

قوله وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي وهو ايضا عطف على ما تقدم اي وللمتطوع بغير عذر الفطر والقضاء وفي رواية فقيد بقوله بغير عذر لانه اذا كان بعذر يباح الافطار رواية واحدة والعذر الضيافة لقوله عليه السلام للمتطوع افطر واقض يوما مكانه قاله لرجل من الانصار ثم قوله ويقضي وهذا عندنا وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع بالمؤدي فلا يلزمه ما يتبرع به ولنا ان المؤدى وقع قربة فيجب صيانته عن البطلان بالمضي عليه لقوله تعالى عليه السلام فلا تبطلوا اعمالكم فاذا وجب بالمضي يجب القضاء بتركه كذا في الهداية

قوله ولو بلغ صبي او اسلم كافر امسك بقية يومه ولم يقض شيئا الا ان الامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطر لا شيء عليهما لان صوم هذا اليوم غير واجب عليهما لعدم الوجوب في الجزء الاول وصار ما بعد تحقق السبب وهو شهود الشهر ولم يقضيا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة حيث يجب الاداء واذا اسلم او بلغ اخر الوقت لان السبب هو الجزء المتصل بالاداء وهنا وجدت الاهلية عنده وفي الصوم سبب الاداء الجزء الاول كذا في الهداية

قوله ولو نوى المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقتها صح فقيد بقوله نوى الافطار اذ كان في غير نية الصوم كان صائما عند الكل وقيد بقوله في وقتها

لانه لو نوى بعد الزوال لا يصح اجماعا ثم بناء على هذا على مذهبنا وعلى قياس قول الشافعي
لا يجوز صومه لان الشرط عنده النية من الليل على ما مر قوله ويقضي باغماء سوى
يوم حدث في ليلته وهذا لان الامساك عن الاكل والشرب والجماع موجود في الاغماء
فبقي امر النية موجود في ليلة حدوث الاغماء اعتبارا بظاهر حال المسلم لانه قلما يخلو في
ليالي رمضان عن نية الصوم فاعتبرت النية موجودة فصار في غداة تلك الليلة صائما
حكما ثم هذا عندنا وقال مالك لا قضاء عليه بعد ذلك اليوم ايضا لان صوم رمضان
يتادى بنية واحدة عنده بمنزلة الاعتكاف لانه عبادة نظرا الى الاصل فانه من الخمس التي
بني الاسلام عليه ولنا ان صيام الايام عبادات متفرقة تتخلل المنافي بين صومين وهو الا
فطار بدليل بخلاف الاعتكاف حيث لا يتخلل بينه المنافي قوله وبجنون غير ممتد
اي يجب القضاء بجنون غير ممتد اي غير مستوعب للشهر فالجنون اذا استوعب
الشهر يسقط الصوم وان لم يستوعب لا يسقط بل يجب القضاء ولا فرق بين ما
اذا بلغ مجنونا او بلغ عاقلا ثم جن وعن محمد اذا بلغ مجنونا لا يجب عليه الصوم
وان يكون مستغرقا فان الجنون اذا اتصل بالصبي لم يجب الصوم فهذا الجنون يكون
مانعا فيكون للمنع الجنون الضعيف وهو غير مستغرق كذا في شرح الوقاية وهذا
اختيار بعض المتاخرين ثم وجوب القضاء مذهبنا وقال زفر والشافعي لا يجب القضاء
لان القضاء مرتب على الاداء والاداء غير واجب عليه فلا يجب القضاء ولنا ان السبب
قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وعدم المستوعب لان السبب غير موجود
في حقه قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر اي ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما
ولا فطرا فعليه قضاؤه وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح
المقيم

١٣٥

المقيم لان الامساك مستحق عليه فيتادى اي وجد ولو لم يتحقق منه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير
ولنا ان المستحق هو الامساك على وجه العبادة ولا عبادة الا بالنية وفي هبة النصاب وجدت نية القربة
وهو التصدق على الفقير فهو عبادة كذا في الهداية قوله ولو قدم مسافر او طهرت
حائض او تسحر ظن ليلا والفجر طالع او افطر كذلك والشمس حية امسك يومه وقضى ولم يكفر
اما المسافر اذا قدم والحائض اذا طهرت فانهما يمسكان بقية يومهما ويقضيان و
هذا عندنا وقال الشافعي لا يجب الامساك لان التشبه خلف فلا يجب الا على
من تحقق الاصل في حقه كالمفطر متعمدا او مخطئا وتفسد المخطئ عنده ان ياكل يوم
الشك ثم يظهر انه من رمضان او يتسحر بظن انه ليل والفجر طالع او افطر كذلك والا
لا يتحقق الفطر عنده من المخطئ ولنا ان التشبه انما يجب قضاء لحق الوقت اصالة لا خلفا لانه
وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حال كونهم في السفر حيث لا يجب عليهم
التشبه حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه وهو الطهر عن الحيض في السفر والمرض وحرمت
الصوم حقيقة في حق الحائض والنفساء كذا في الهداية والكفاية واما الذي تسحر او افطر يظن
الفاسد فانه يمسك بقية يومه لقضاء حق الوقت بقدر الممكن ولنفي التهمة وعليه القضاء
لانه مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة عليه لقصور الجناية لعدم القصد
وروي ان عمر رضي الله عنه افطر فلما صعد المؤذن المئذنة نادى الشمس يا امير المؤمنين
فقال ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير وروي انه قال للمؤذن بعثناك داعيا
ولم نبعثك راعيا وانما قال ذلك لاساءة ادبه لان حقه كان ان يجيء ويخبر كذا في
الكفاية قوله كالمفطر عمدا بعد اكله ناسيا اي لا كفارة على المفطر بالظن الفاسد كما لا
كفارة على من اكل خطأ وظن انه افطر فاكل عمدا لان الاشتباه استند لال

بالقياس ينبغي فساد الصوم بعدم وصول شيء من المفطرات الى الجوف ثم هذا اذا لم يعلم
الحديث هو قوله عليه السلام تم على صومك الحديث فان كان قد بلغه وكان
فقيها يعلم عدم تناقض الصوم بالاكل ناسيا فكذا عند ابي حنيفة وقالا وهو
رواية عن ابي حنيفة عليه الكفارة واليه الاشارة في قول صاحب النظم شعرا
ولا يا كل العمد بعد اذ طعم :: في حالة النسيان والحكم علم :: والواو للحال اي والحال
انه علم الحكم لها انه لا شبهة حينئذ فلا شبهة ولذا الشبهة قائمة بالنظر الى القياس
ولا ينتفي بالعلم كما اذا وطئ جارية ابنه وقال علمت انها علي حرام لا يجب الحد
لقيام الشبهة كذا هذا قوله ونائمة ومجنونة وطئتا عطف على قوله كما اكل
عمدا اي النائمة والمجنونة اذا وطئتا وهي النائمة صائمة وكذا المجنونة اذا كانت
عاقلة في اول النهار ثم جنت فعليهما القضاء والكفارة عليهما لعدم القصد وقال
زفر والشافعي لا قضاء عليهما اعتبارا بالناسي ولنا ان النسيان يغلب وجوده و
هو نادر ثم في المجنونة نوع اشكال لان صحة الصوم لا تجامع الجنون فعن
الامام المجنونة هذا اذا كانت عاقلة بالغة في اول النهار كما ذكرنا وعن
عيسى بن ابان قال قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة اي المكرهة
فقلت لا تجعلها مجبورة قال نعم ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان

دعوها

دعوها ثم المصنف رح لما بين الصوم الواجب بايجاب الشارع رتب عليه الصوم الواجب
بايجاب العبد على نفسه وهو النذر وهذا باب النذر قوله ومن نذر صوم يوم النحر افطر
وقضى وهذا النذر صحيح بالصلاة عندنا وان كان مكروها بوصفه وقال زفر والشافعي ليس
بصحيح لانه نذر بمعصية بالصلاة لورود النهي عن صوم هذه الايام انه نذر بصوم مشروع
والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكن يفطر احترازا عن المعصية
المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان اداه فيه اجزاه لانه اداه كما وجب
انما قلنا انه صوم مشروع لانه يخص والنهي يقرر المشروعية لان الانتهاء عن غير
المتصور لا يتصور كذا في اصول فخر الاسلام وغيره وكذا الحكم في صوم يوم الفطر ويوم
النحر وايام التشريق قوله وان نوى يمينا كفر ايضا اي وان نوى مع النذر يمينا كفر
ايضا اي كما يقضي يجب عليه بسبب الافطار اذا صام خرج عن عهدة اليمين والنذر
الحاصل اذا نوى النذر واليمين معا يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لا يكون يمينا لان النذر في هذا الكلام حقيقة واليمين مجاز اذ تحقق الا
بتوقف كونه نذرا على النية ويتوقف كونه يمينا على النية فلا ينتظمهما اللفظ
لكن المجاز اي اليمين اذا نوى اليمين خاصة لنا اذا نواهما معا يترجح جانب الحقيقة
الا يلزم رعاية الحقيقة والمجاز معا في قضية واحدة لهما انه لا تنافي بين الجهتين
لانهما يقتضيان الايجاب الا ان النذر يقتضي الايجاب لنفسه لقوله تعالى وليوفوا نذورهم
واليمين يقتضي الايجاب لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى وصيانة
ما اوجبه على نفسه عن الخلف فلا تنافي بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع

نفس كون هذا اليمين عند الاسمعه (margin)

والمعاوضة في الهبة اذا كانت بشرط العوض كذا في الهداية والجامع الصغير ثم
اعلم ان هذه المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ونوى ان لا يكون
يمينا او نوى النذر ونوى ان تكون يمينا ففي هذه الثلثة يكون نذرا لانه نذر
بصيغته وقد قرره بعزيمته او نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا
وان نواهما يكون نذرا ويمينا في الحالة الثانية التي مرت وان نوى اليمين و
لم ينو ان يكون نذرا تكن نذرا عندهما وعند ابي يوسف يكون يمينا

صورة جامعه

لم ينو شيئا يكون نذرا	نوى النذر لا غير يكون نذرا	نوى النذر ونفى ان لا يكون يمينا يكون نذرا	نوى اليمين ونفى ان لا يكون نذرا يكون يمينا	نواهما معا يكون نذرا ويمينا عندهما خلافا لابي يوسف	نوى اليمين لا غير يكون نذرا ويمينا عندهما خلافا لابي يوسف

نوى الصورتين الاخيرتين يكون نذرا ويمينا خلافا لابي يوسف وقد مرت الحجة فيما قبل التغيير
ايضا قوله ولو نذر صوم هذه السنة افطر يا ما منهية وهي يوما العيد وايام التشريق
وقضاها اي ولو قال لله علي صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها
لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا لو لم يعين لكنه شرط التتابع لان المتتابعة
لا تعرى عنه لكنه يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بعد الامكان وينبغي
والشافعي كما لو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام لان الاصل فيما يلزمه انما هو
الكلام والمعهود في قصر لمكان ابليس بخلاف ما اذا عينها لانه التزم ناقصا فاديه كما التزم
كذا في الهداية قوله ولا قضاء ان شرع فيها ثم افطر اي ومن اصبح يوم النحر صائما ثم افطر
فلا شيء عليه وعن ابي يوسف ومحمد انه عليه القضاء لان الشروع يلزم كالنذر وصار
كالشروع

١٣

كالشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة ولابي حنيفة ان نقص المنهي وجوب القلوة
صائما يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا يجب صيانته
والقضاء مبني عليه ولا يصير مرتكبا بنفس النذر ولا بنفس الشروع في الصلوة حتى يتم
ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فيجب صيانة المؤدى عن البطلان فيكون
مضمونا بالقضاء وعن ابي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصوم ايضا والاول هو
الظاهر كذا في الهداية ثم لما كان لكل اعتكاف سنة بواسطة الصوم رتب المصنف
على باب الصوم وهذا **باب** الاعتكاف العكوف والاعتكاف في اللغة الاقامة
قال الله تعالى والعاكفين اي المجاورين في المسجد الحرام والعكوف بفتح العين اللبث والاقامة
قال الشاعر عكوف على الاحسان والفضل والتقى وهو الا للفضائل مجمع بوديه
الجي عليه وفي الشرع هو اسم اللبث في مسجد جماعة وهو **قوله** سن لبث في مسجد
بصوم ونية اي الاعتكاف سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب على العشر الاواخر
من رمضان والمواظبة دليل السنة وقيد بقوله لبث لان اللبث هو ركنه لانه
ينبئ عنه وقيد بقوله بصوم لان الصوم شرط عندنا خلافا للشافعي له
ان الصوم عبادة وهو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه السلام لا
اعتكاف الا بصوم والقياس في مقابلة النص مردود ثم المراد منه انما هو الا
عتكاف الواجب وهو ان يوجبه على نفسه فيه لا يجوز بغير صوم الا في رواية
الحسن عن ابي حنيفة كذا في الينابيع وقيد بقوله نية لانه عبادة فلا تصح
الا بالنية **قوله** واقله نفلا ساعة قوله نفلا منصوب على الحال
اي اقل الاعتكاف حال كونه نفلا ساعة اعلم ان هذا لا يتاتى على رواية الحسن

لانه شرط الصوم لاعتكاف النفل ايضا كالواجب فلا يجوز اقل من يوم بل
هذا على رواية محمد عن ابي حنيفة لانه لا يشترط الصوم للاعتكاف النفل على القدرة
مع القيام ولو شرع فيه ثم قطع لا يلزمه القضاء خلافا للحسن لانه مقدر عنده بيوم
قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها اي في المكان الذي اعدته للصلوة في بيتها لانه لا
يجوز الخروج لها من بيتها فتقيم السنة على وجه لا ترتكب العصيان قوله ولا تخرج منه الا لحاجة
شرعية كالجمعة او طبيعية كالبول والغائط اي لا يجوز للمعتكف ان يخرج من معتكفه
وهي قسمان شرعية وطبيعية فما دون ما يشترط لما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان لا يخرج من
معتكفه الا لحاجة ولانه معلوم الوقوع فلا بد من الخروج لها فيصير الخروج لها مستثنى
عن مقتضى الركن وهو اللبث لكنه لا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرو
رة يتقدر بقدرها واما الحاجة الشرعية مثل الجمعة فيجوز الخروج لها عندنا وقال
الشافعي لا يجوز لانه يمكنه الاعتكاف في المسجد الجامع ولنا ان الاعتكاف
في كل مسجد مشروع فاذا صح الشروع فالضرورة ثابتة ثم انما يخرج حين
زوال الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت
يمكنه ادراكها ويصلي قبلها اربعا وقيل الاربع سنة والركعتان تحية
المسجد وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف وهذا لان السنة تابعة
لها فالحق بها ثم لو قام في المسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه
موضع الاعتكاف الا انه لا يستحب لانه التزم اداءه في مسجد فلا يتمه في
مسجدين بلا ضرورة كذا في الهداية قوله فان خرج بلا عذر
فسد اي فان خرج المعتكف بلا عذر ساعة فسد اعتكافه عند
ابي حنيفة

ابي حنيفة وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يخرج اكثر النهار وهو الاستحسان
لهما ان الخروج القليل عفو والكثير في هذا سواء كالاكل والشرب في الصلوة الا ان
مواضع الضرورة استثني منه خلاف القياس ثم قيل هذا في الاعتكاف الواجب
الذي اوجبه على نفسه اما الاعتكاف في النفل وهو ان يشرع فيه من غير ايجاب
فلا باس الخروج فيه بعذر وبغير عذر كذا في الكفاية قوله واكله وشربه ونومه
ومبايعته فيه وكره احضار المبيع اي ولا باس بان يبيع المعتكف ويشتري في
المسجد وكذا اكله وشربه ونومه في المسجد ولا يفعل المعتكف غير هذه الافعال في
المسجد اما الاكل والشرب والنوم فظاهر لانه يحتاج اليها ضرورة واما البيع
فلانه يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته الا انه يكره احضار السلعة
لان المسجد محرز عن حقوق العباد وهذا اذا باع او اشترى لنفسه لحاجته الاصلية
لانه امر لا بد منه اما اذا باع او اشترى للتجارة يكره لقوله عليه السلام جنبوا
مساجدكم صبيانكم الى ان قال بيعكم وشراءكم كذا في الكفاية قوله والصمت والتكلم
الا بخير عطف على قوله وكره احضار اي وكره الصمت والتكلم الا بخير
اما الصمت فلان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا واما التكلم بما سوى الخير
فمكروه في المسجد لغير المعتكف ففي المعتكف اولى ثم انما يكره له الصمت ولا يتكلم
اصلا من غير عذر قوله وحرم الوطء ودواعيه اي ويحرم على المعتكف الوطء واللمس
والقبلة لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فان قيل كيف يتصور الوطء
في حقه وهو المسجد قلنا يجوز له الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء

فان قيل ان دواعي الوطء تحرم في الصوم فلماذا تحرم في الاعتكاف قلنا لان الاعتكاف
شرع محظوره في الاعتكاف قصدا كما في الاحرام لانهما منهي عنهما بجميع الزيه وهو
قوله ولا تباشروهن فالحقت الدواعي بخلاف الصوم لان المباشرة ليست محظوره
فيه قصد العدم وورود النهي بل الكف عن الجماع ركنه فلا يتعدى الى الدواعي الانه لو
تعدى لكان الكف عن القبلة ركنا والركنية لا تثبت بالشبهة بخلاف المحظورية فانها
تثبت بالشبهة بخلاف المحظورية فانها تثبت بها كذا في الكفاية **قوله** ويبطل بوطيه
اي فان وطئ بطل اعتكافه واطلق الوطي يتناول الليل والنهار والعمد والنسيان
وكذا اذا وطئ فيما دون الفرج وانزل او قبل فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى
الجماع ولو لم ينزل لم يفسد وان كان حراما لانه ليس في معنى الجماع والمفسد
هو الجماع ولهذا لا يفسد الصوم بدون الانزال كذا في الكفاية **قوله** ولزمه
ايضا بنذر اعتكاف ايام اي واذا نذر ان يعتكف اياما لزمه لياليها لان
ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتكم منذ ايام
يشترط التتابع وان لم يشترط لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها
قابلة له بخلاف الصوم فيما اذا نذر اياما لان مبنى الصوم على التفرق لان الليالي
غير قابلة للصوم فيجب الحمل على التفرق حتى ينص على التتابع وان نوى الايام
خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه **قوله** وليلتان بنذر يومين اي وكذا لو
وجب على نفسه اعتكاف يومين لزمه ليلتيهما وقال ابو يوسف في رواية لا
تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع لكن في الليلة المتوسطة ضرورة الاتصال
ولا ضرورة في الاولى وجه الظاهر وهو قولهما ان في المثنى معنى الجمع فيلحق بالجمع

وهذا **كتاب الحج** الحج اصله القصد وحده وجعل اسما للمناسك لانها تراع
القصد الى البيت كالتيمم هو القصد ثم جعل اسما للتطهر بالتراب وقيل الحج الحلق ما يقال
الحج مواضع شعثك اي احلق ويتنوا الحج بهذا الان تمامه الحلق وقيل اصل الحج في اللغة اطالة
الاختلاف الى شيء يحج البيت كذا قال الشاعر الم تعلمي يا ام سعد انما يطاوا في ريب الزمان الاكبر
واشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا اي يكثرون القصد ويطيلون الاختلاف
الى العمامة والزبرقان سيد من ملوك العرب كذا في التيسير وهذه وجوه اللغة وفي الشرع عبارة
عما ذكر في الكتاب وهو حج البيت من استطاع اليه سبيلا **قوله** فرض مرة اي يفترض الحج في العمر مرة
لان صيغة الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وما تكرر من العبادات الثابتة من الامر فانما تكرر باسبابها
لا بالامر اي بسبب تكرر اسبابها كالصلاة والصوم بالوقت والحج بسببه البيت وهو لا يتكرر كذا
فهم من اصل فخر الاسلام وشرحه الكاكي **قوله** على الفور اي فرض في العمر مرة على الفور اي مضيقا لا موسعا
وهذا عند ابي يوسف وقال محمد وجوبه على التراخي اي موسعا له ان الحج فرض في العمر لا خلاف
الا انه لا يتادى في عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في عمره لا اشهر الحج من العام
الاول الا ترى انه متى اداه سقط كان موديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا والبدل
عليه انه بقي وقتا للنفل مع انه لم يشرع في سنة واحدة ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في رمضان
تثبت انه غير متعين للاداء فلا يجعل له التاخير عنها كوقت الظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب بالاداء
تعلق في هذا الوقت ... لا يتراخى له لان المزاحم لا تثبت الا بادراك وقت اخر وهو مشكوك
لانه لا تثبت الا بالحياة اليه والحياة والممات في هذه المدة سواء في احتمال الوقوع فلا يثبت الادراك
بالشك فيبقى في هذا الوقت متعينا بلا معارضة فيصير كوقت الظهر فلا يحل التاخير عنها بخلاف الصوم
اي صوم قضاء رمضان فانه اذا ادركه اياما اخر بجهة القضاء لكن اذا اخر عن اليوم الاول لا يفوته

وتعارض الموت والحيوة غير قائم لمحال لان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة والموت فى ليلة واحدة
فجاءة نادر ولا يترك الظاهر بالنادر ولا يلزم بقاء مشروعية النفل لانا انما اعتبرنا اليقين احتياطا
واحترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاثم لا غير ولا يلزم اذا ادرك العام الثانى حيث يكون الحج فيه
اداء لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادرك وذهب الشك صار الثانى هو المتعين وسقط فى
ادراك الثالث شك فقام الثانى مقام الاول كذا فى اصول فخر الاسلام البزدوى رحمه الله زعم
بعضهم ان هذا الخلاف بنى على اصل وهو ان الامر المطلق عند ابى يوسف للفور وعند محمد للتراخى
وهذا غير صحيح بل الامر المطلق لا يوجب الفور بالاتفاق بينهما فتكون مسئلة الحج مبتداة لا مبنية
على اصل كذا فى شرح الوقاية والبزدوى ايضا **قوله** بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة اما
شرط الحرية فلان الحج عبادة مالية والعبد ليس باهل الملك المال فلا يجب عليه واما شرط البلوغ
والعقل فلان الصبى والمجنون ليسا باهل التكليف واما اشتراط الصحة فلان العجز دونها لازم
والاستطاعة بدونها غير متحققة وهذا عند ابى حنيفة على اطلاقه سواء كان قادرا بقدرة غيره
كالاعمى اذا وجد قائدا وزادا وراحلة او لم يكن قادرا بقدرة غيره كما اذا لم يجد قائدا لان الا
ستطاعة بدون الصحة غير متحققة وقالا اذا وجد قائدا يجب عليه الحج لانه قادر حكما واما المقعد
فعن ابى حنيفة انه يجب لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد انه لا يجب لانه غير قادر
على الاداء بنفسه **قوله** وقدرة زاد وراحلة فضلت عن سكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه
وايابه عطف عليه اى ويشترط ان يكون قادرا على الزاد والراحلة فاضلا عن حاجته الاصلية وفضلا
ايضا عن نفقة ذهابه وايابه وعن نفقة عياله الى حين عوده لان نفقة العيال حق مستحق عليه وحق العبد
مقدم على حق الشرع او يكون عطفا على قوله بشرط حرية وبشرط وجود نفقة ذهابه والاصل فيه ما روى
عن النبى عليه السلام انه سئل عن سبيل اليه فقال الزاد والراحلة **قوله** وامن طريق اى وبشرط امن الطريق

وهو ان يكون الغالب فيها السلامة لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم قيل هو شرط الوجوب
حتى لا يجب عليه الايصاء وهو رواية عن ابى حنيفة وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب
لان النبى عليه السلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير فيجب الايصاء الا ان يكون [illegible]
فى التاخير غير اثم كذا فى الهداية والكفاية **قوله** ومحرم او زوج فى المرءة فى سفر اى ويعتبر
فى المرءة ان يكون لها محرم او زوج لا يجوز ان تخرج بغيرهما اذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلثة
ايام وهذا عندنا وقال الشافعى يجوز لها الخروج الى الحج فى رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن
بالمرافقة ولنا قوله عليه السلام لا تحج امراة الا ومعها محرم ولانه بدون المحرم يخاف عليها الفتنة
وتزداد الفتنة بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية ان كان معها غيرها بخلاف
ما اذا كان اقل من مدة السفر لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم وانما اطلق قوله
لامرءة ليتناول العجوز والشابة **قوله** فلو احرم صبى او عبد فبلغ او اعتق فمضى لم يجز عن فرضه اى
اذا احرم الصبى او العبد ثم بلغ الصبى واعتق العبد فمضيا على احرامهما لم يجز بها عن حجة الاسلام
لان احرامهما انعقد لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض ثم لو جدد الصبى احرامه بعد ما بلغ
قبل الوقوف بعرفة ونوى بحجة الاسلام جاز وفى العبد لا يجوز لان احرام الصبى غير لازم
لعدم الاهلية واحرام العبد لازم فلا يمكنه الشروع فى غيره كذا فى الهداية فان قيل الاحرام
شرط بمنزلة الوضوء فكما لو توضأ الصبى ثم بلغ بالسن يجوز له الصلوة بهذا الوضوء فينبغى
ان يجوز حجه اذا احرم ثم بلغ قلنا للاحرام شبهان شبه الوضوء من حيث انه متصل
بافعال الحج فلو احرم فى الصلوة وهو الصبى لا ينقلب فرضا فكذا هذا ترجيحا لهذا الشبه
اخذا بالاحتياط كذا فى الكفاية **قوله** ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق وجحفة
وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها اى مواقيت الاحرام لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل العراق

ذات عرق ولاهل الشام الجحفة ولاهل النجد القرن ولاهل اليمن يلملم فهذه المواقيت
لاهلها الذين ذكروا ولمن مر بها من غير اهل تلك المحال لقوله عليه السلام بعد ما وقت هذه
المواقيت هن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن فهذه المواقيت التي لا يجوز للآفاقي ان يجاوزها
الا محرما لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما هذا اذا قصد دخول مكة اما
اذا قصد الحل لا يلزمه الاحرام لانه يكون كالاهل قوله وصح تقديمه عليها لا عكسه اي يجوز
تقديم الاحرام على هذه المواقيت لا عكسه اي لا يجوز تاخير الاحرام عنها اما دليل التقديم فقوله
تعالى واتموا الحج والعمرة لله قيل في تفسيرها ان تمام الحج ان يحرم من دويرة اهله كذا قاله
علي وابن مسعود رضي الله عنهما ولان المشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر واما دليل عدم جواز التاخير
فما روينا من قوله لا يجاوز احد الميقات الا محرما قوله ولداخلها الحل اي من كان داخل الميقات
فوقته الحل لانه يجوز له ان يحرم من دويرة اهله وما وراء الميقات الى الحرم فكان واحدا
قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة اي ومن كان بمكة فميقاته في الحج الحرم وفي العمرة الحل
لان النبي عليه السلام امر اصحابه بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة ان يعمرها
من التنعيم وهو اسم موضع في الحل ولان اداء الحج في عرفة وهي الحل فيكون الاحرام من الحرم
ليتحقق نوع سفر والتنعيم افضل لورود الاثر كذا في الهداية وشرح الوقاية ثم المصنف رح
لما فرغ من تفسير الحج وبيان فرضيته وبين مواقيت الاحرام اراد ان يبين الاحرام وهذا

باب الاحرام هو مصدر من احرم سمي به لانه يحرم به الاشياء المباحة وهو فرض في الحج
كالوقوف وطواف الزيارة وواجباته وقوف المزدلفة والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار
وطواف الصدر للآفاقي والحلق وباقي افعال الحج سنن واداب كذا في شرح الوقاية قوله
اذا اردت ان تحرم فتوضأ والغسل احب ذكر المصنف جميع الالفاظ الواردة في هذا الكتاب

[illegible]

بلفظ

يكون الخطاب تفاؤلا لما ان لفظ الخطاب والامر شبه الدعاء صورة كقولهم البس جديدا
واعش سعيدا ومت شهيدا او قد نقل انه صنف هذا المختصر لولده ثم قوله فتوضأ والغسل
احب لما روي ان النبي عليه السلام اغتسل للاحرام لكنه للتنظيف حتى يؤمر به الحائض والنفساء وان
لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة وكون الغسل احب لما ان النظافة فيه اتم ولان
النبي عليه السلام اختاره كذا في الهداية قوله والبس ازارا ورداء جديدين او غسيلين الازار
من الحقو والرداء من الكتف ويكونان غير مخيطين لان النبي عليه السلام اتزر وارتدى عند احرامه
لانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه ثم الجديد
افضل لانه اقرب الى الطهارة فان لم يوجد فالغسيل لانه اشبه به في هذا المعنى
قوله وتطيب اي واستعمل الطيب لقول عائشة رضي الله عنها كنت اطيبه عليه السلام لاحرامه
قبل اهلاله اي قبل ان يحرم ثم ظاهر هذا اللفظ يفيد الاطلاق اعني يجوز التطيب باي طيب وجد
وعن محمد انه يكره اذا طيب بما يبقى عينه بعد الاحرام والباقي معه كالتابع بخلاف الثوب حيث
يلزمه النزع عند الاحرام لانه مباين عنه فلا يمكن ان يعتبر تابعا بل يصير مستعملا اياه كل ساعة
قوله وصل ركعتين لما روى جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى بذي الحليفة ركعتين
عند احرامه وهذه الصلوة صلوة الاستعانة قال الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة والاستعانة
واجبة في جميع الامور وهذا من اشق الامور واعظمها فيستعان كذا فهم من المستصفى قوله
وقل اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لان اداءها في ازمنة متفرقة واماكن متباينة
فلا يعرى عن المشقة فسال التيسير بخلاف الصلوة لان مدتها يسيرة كذا في الهداية ثم قوله
ولب دبر صلوتك تنوي بها الحج لما روي ان النبي عليه السلام لبى في دبر صلوته وان لبى بعد
ما استوى على راحلته جاز ولكن الاول افضل لما روينا ثم ان كان مفردا بالحج ينوي

لبيك بتلبية الحج لانه عبادة فلابد فيه من النية **قوله** وهي اللهم لبيك لا شريك لك
لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك والتلبية ان تقول لبيك وهذا اجابة
الدعاء الخليل صلوات الله عليه حين امره الله تعالى ان يؤذن للناس بالحج فصعد الجبل ونادى
باعلى صوته وهو على الناس حج البيت فاجاب كل من قدر له الحج من اصلاب الاباء والارحام
الامهات وقال لبيك لبيك وفي القصة زيادة تطويل وقوله ان الحمد الرواية بكسر الهمزة
لا غير ليكون ابتداء ومعنى التلبية انها مشتقة من الب بالمكان اذا قام فمعنى قولك لبيك
اى اقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية للتكرير وقيل انها غير مشتقة بل هي
اسم وضع لاجابة الدعاء وهي منصوبة بفعل مضمر اي اجيبك مرة بعد اخرى كذا في المستصفى
قوله وزد فيها ولا تنقص اى ليس لك ان تخل بشيء من هذه الكلمات وان زدت
فيها جاز اما النقصان فلانه هو المنقول باتفاق الروايات فلا ينقص عنه واما جواز الزيادة
فمذهبنا وقال الشافعي في رواية لا يجوز الزيادة اعتبارا بالاذان والتشهد من حيث انه
ذكر منظوم ولنا ان الصحابة زادوا على الماثورة ولان المقصود الثناء واظهار العبودية فلا
يمنع من الزيادة عليه **قوله** فاذا لبيت ناويا فقد احرمت اى فاذا لبيت ناويا للحج فقد
احرمت اى صرت محرما ودخلت في احكامه وهذه اشارة الى انه لا يصير محرما بمجرد النية
مالم يات بالتلبية خلافا للشافعي له ان الشروع قد تم بالنية ولنا انه عقد على الاداء
فلابد من ذكر كما في تحريم الصلاة ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية
كانت او عربية هذا هو المشهور عن اصحابنا والفرق لابي يوسف ومحمد بينه وبين الصلاة ان باب
الحج اوسع من باب الصلوة حتى يقام غير الذكر مقامه كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية كذا
في الهداية **قوله** فاتق الرفث الرفث الجماع قال الشاعر فبتنا يرفثون وبات رجال في سلاحهم

بكلا

ماكربا وقد يطلق على كلام الجماع عند حضور النساء وقد ذكر النسفي رح في تفسيره الرفث
في اصل اللغة هو القول الفحش قال الشاعر عليكم ما السكت لذي التكلم عن اللغاء ورفث التكلم
ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء اليهن ثم جعل كناية عن الجماع
ثم حرمت الرفث انما هو بحضرة النساء وقد روي ان ابن عباس كان محرما وانشد وهن يمشين
بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقال له ابو العالية ارفثت وانت محرم فقال الرفث ما خوطب
به النساء والضمير فيهن يرجع الى الابل والهميس صوت نقل اخفافها والليس اسم جارية والمعنى
نفعل بها ما نريد ان تصدق الفال كذا في شرح الوقاية **قوله** والفسوق اصل الفسق
الخروج من طاعة الله واختلف في المراد ههنا هو السباب قال النبي عليه السلام سباب المؤمن
فسق وروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم ان المراد ههنا المعاصي كلها وهو الصحيح لان
ذلك كله خروج عن الطاعة **قوله** والجدال اى واتق الجدال ان تجادل غيرك جدلا
يفضي الى التضاعف وزوال التاليف فاما الجدال على وجه النظر في امر من امور الدين بالدليل
فلا باس به وقيل كانوا يتجادلون فيقول احدهم انا اتم حجا ويقول الاخر بل انا اتم حجا وكانوا
يختلفون في الوقوف والافاضة واصل الكل قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج وهذا خبر بمعنى النهي اى لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا كذا في
التيسير **قوله** وقتل الصيد والاشارة والدلالة عليه اى اتق قتل الصيد والاشارة والدلالة
عليه المراد من الاشارة ان يشير اليه حال كونه حاضرا والمراد من الدلالة ان يدل عليه حال
كونه الصيد غائبا والاصل فيه قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم اى محرمون والصيد
مصدر لفظا لكنه اسم جنس يقع على كل حيوان ممتنع بقوائمه او بجناحيه ماكولا كان او غير
ماكول قال علي رضي الله عنه صيد الملوك ارانب وثعالب واذا ركبت فصيدي الابطال

قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء (والخفين) اى فاتق هذه الاشياء
ايضا لما روى انه عليه السلام نهى ان يلبس المحرم من هذه الاشياء قوله الا ان لا يجد النعلين
فاقطعهما اسفل من الكعبين استثناء من قوله والخفين اى فاتق لبس الخفين الا ان لا يجد
النعلين لقوله عليه السلام الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين والمراد من الكعب (ههنا)
المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك وهو رواية هشام عن محمد لانه (لا يكون بمنزلة)
النعلين الا بالقطع من هذه المواضع قوله والثوب المصبوغ بورس او زعفران (او عصفر) لانه تطيب على (الكمال)
الا ان يكون غسيلا لا ينفض اى يفوح منه ريح الطيب لزوال معنى التطيب عنه وقال الشافعى
لا باس باللبس بالمعصفر لانه لون لا طيب له ولنا ان له رايحة طيبة قوله وستر الراس
والوجه اى واتق ستر الراس والوجه ايضا وقال الشافعى يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله (عليه السلام)
احرام الرجل فى راسه واحرام المرءة فى وجهها ولنا قوله عليه السلام فى محرم مات لا تخمروا وجهه ولا راسه
فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ولان المرءة تغطى وجهها مع ان فى الكشف فتنة فالرجل اولى
وفائدة ما روى الفرق فى تغطية الراس اى يجوز لها تغطية راسها لان اثر احرامها فى وجهها
لا فى راسها ولا يجوز له تغطية الراس لان اثر احرامه فى راسه فان قيل كيف يصح التمسك (للاصحاب)
بهذا الحديث والحكم عندنا بخلافه فان المذهب عندنا اذا مات فى احرامه انه يصنع به ما
يصنع بالحلال من تغطية الراس والوجه قلنا فى الحديث دليل على ان للاحرام تاثيرا فى ترك تغطية (الراس)
لانه عليه السلام علل ترك التغطية فانه يبعث يوم القيامة ملبيا اى محرما وتاويله ان النبى عليه السلام
عرف بقاء احرامه بطريق الوحى بالخصوصية وقد كان يخص بعض اصحابه باشياء كذا فى الكفاية
قوله وغسلهما بالخطمى اى واتق ايضا غسل الراس والوجه بالخطمى لانه نوع تطيب ولانه يقتل
هوام راسه فيكون من باب قضاء التفث قوله ومس الطيب اى واتق ايضا مس الطيب لقوله (عليه السلام)

الحاج

الحاج الشعث التفل المراد من الشعث ان يكون منتشر الشعر ومتغيرا والمراد من التفل ان ترك (استعمال)
الطيب حتى يوجد لبدنه رايحة كريهة لانه شبه الميت من حيث انه انقطع عن وطنه وقد قال عليه السلام
ان الله تعالى يباهى ملائكته يوم عرفة يقول عبادى جاؤا شعثا غبرا من كل فج عميق يتعرضون
مرضاتى ويلتمسون مغفرتى اشهدوا انى قد غفرت لهم كذا فى المستصفى قوله وحلق الشعر
واتق ايضا حلق الشعر لقوله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله الآية قوله
وقص ظفر اى واتق قص الظفر لانه من ازالة الشعث وقضاء التفث قوله لا الاغتسال ودخول الحمام
والاستظلال بالبيت والمحمل اى لا تتق الاغتسال ودخول الحمام والاستظلال لان الصحابة رضى الله
عنهم اجمعين كانوا لا ينهون عن ذلك وعمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم وقال مالك رحمه الله يكره ان
يستظل بالفسطاط فى احرامه ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت والمحمل بفتح الميم الاول وكسر الثانى وبالعكس
هو الهودج الكبير قوله وشد الهميان فى وسط عطف على قوله لا الاغتسال اى ليس عليك ان تتقى
شد الهميان وهو بكسر الهاء فعلان من قولهم همى الماء والدمع اذا سال سمى به لانه يهمى بما فيه ثم ان
شد الهميان على الاطلاق سنة عندنا وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة وفيه
شبهة بلبس المخيط فاستوت فيه الحالتان كذا فى الهداية قوله واكثر التلبية متى صليت او علوت
شرفا اى صعدت مكانا مرتفعا او هبطت واديا او لقيت ركبا جمع راكب وبالاسحار وجه تخصيص
وقت الاسحار انه وقت مبارك قال الله تعالى وبالاسحار هم يستغفرون والاصل فى ذلك
ان الصحابة كانوا يلبون فى هذه الاحوال ولان للحج شبها بالصلوة من ان لكل منهما تحريما
وتحليلا والتكبير فى الصلوة كالتلبية فى الحج وقد شرع التكبير فيها عند الانتقال من ركن الى
ركن فكذا شرع التلبية عند الانتقال من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان كذا فى المستصفى
قوله رافعا صوتك بها حال من الضمير المستكن فى واكثر اى واكثر التلبية حال كونك رافع الصوت

بها لقوله عليه السلام خير الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية كذا في الهداية
قوله وابتداء بالمسجد بعد دخول مكة اى واذا دخلت مكة فابتدأ بالمسجد لما روى ان النبي
عليه السلام لما دخل مكة دخل المسجد الحرام ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه قوله
وكبر وهلل تلقاء البيت اى واذا عاينت البيت كبر وهلل لان ابن عمر رضي الله عنه كان اذا لقي البيت
يقول بسم الله والله اكبر وعن محمد رحمه الله انه لم يعين شيئا من الدعوات لان تعيين
الدعاء يذهب بالرقة بل يدعو بما بدا له وان تبرك بالمنقول فحسن ثم هذا التكبير اشارة
ان الكعبة ليست مقصودة بالعبادة بل المستحق للعظمة والكبرياء هو الله تعالى والمقصود
بزيارة البيت تعظيم الله تعالى وفي هذا التعليل اشارة الى قطع شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة
والجلال كذا في الكفاية قوله ثم استقبل الحجر الاسود مكبرا مهللا مستلما بلا ايذاء لما روى
ابتداء بعد دخول المسجد بالحجر فاستقبله وكبر وهلل ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي
الا في سبع مواطن ومن جملتها استلام الحجر وقوله مستلما اى حال كونك مستلما اى واستلم الحجر ان استطعت
من غير ان تؤذي مسلما لما روي ان النبي عليه السلام قبل الحجر ووضع شفتيه عليه وقال لعمر انك
رجل قوي تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله لان
الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب قوله وطف مضطبعا اى ثم طف بالبيت حال كونك
مضطبعا والاضطباع ان يجعل الرداء تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر وهو منقول
عن رسول الله حين صعد اهل مكة على جبل قعيقعان ينظرون الى اصحاب النبي عليه السلام فامر
من نفسه ثم اضطبع رداءه ورمل حول البيت ثلاثا ورمل اصحابه فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
فلذلك يفعل الآن كذلك قوله وراء الحطيم هو اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة سمي به
محطوم من البيت اى مكسور وقيل روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان فتح الله مكة على يد رسول الله

ان تصلي

ان تصلي ركعتين فلما فتح الله مكة ارادت هي وفاء النذر فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان تصلي في الحطيم وقال الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت
فلذلك يدور الطائف من ورائه فان قيل اذا استقبل الحطيم في الصلوة ينبغي ان يجوز وليس كذلك
قلنا ان فرضية الاستقبال ثبت بنص الكتاب فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا والاحتياط في الطواف
ان يجعل وراء الحطيم كذا في الهداية قوله آخذا عن يمينك مما يلي الباب لان النبي عليه السلام هكذا فعل
سبعة اشواط متصل بقوله طف اى طف سبعة اشواط وراء الحطيم والشوط من الحجر الى الحجر قوله
ترمل في الثلاثة الاول فقط اى طف سبعة اشواط ترمل في الثلاثة الاول منها وتمشي في الباقي منها على
هينتك اتفق رواة نسك رسول الله وتفسير الرمل ان تمشي سريعا وهز كتفيه في مشية كالمبارز يتبختر
بين الصفين قوله واستلم الحجر كلما مررت به ان استطعت لان اشواط الطواف كركعات الصلوة
فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط بالاستلام ان استطاع وان لم يستطع يستقبل ويكبر
ويهلل على ما مر قوله واختم الطواف اى وختم الطواف بالاستلام لان ابتداء الطواف كان به
فيتم عليه الاشواط به قوله وبركعتين في المقام او حيث تيسر من المسجد اى واختم الطواف
بركعتين ايضا في المقام اى في مقام ابراهيم والالف واللام بدل الاضافة ومقام ابراهيم عليه السلام
موضع قيام وهو الموضع الذي فيه اثر قدميه فان لم يتيسر له الصلوة في المقام صلى حيث تيسر من المسجد
وهذه الصلوة واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب لنا قوله عليه السلام وليصل الطائف
لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب ثم يعود ويستلم الحجر كذا روي عن النبي عليه السلام والاصل ان كل
طواف بعده سعي يعود الى الحجر فيه لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به
بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي كذا في الهداية قوله للقدوم متصل بقوله طف اى طف للقدوم
كذا او كذا قوله وهو سنة لغير المكي اى وهذا الطواف الذي سمي بطواف القدوم وطواف التحية سنة

للآفاقي لان القدوم لا يتصور الا في حقهم وقال مالك هو واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت
فليحيه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف امرا مطلقا لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف
الزيارة بالاجماع وما رواه سماه النبي عليه السلام تحية وهو دليل الاستحباب **قوله** ثم خرج
الى الصفا وقام عليه مستقبل البيت يكبر ويهلل ويصلي على النبي عليه السلام ويدعو ربه بحاجته لما
روي ان النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل البيت ولان الثناء والصلوة
يتقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات **قوله** ثم اهبط نحو المروة ساعيا
بين الميلين الاخضرين اللذين بين الصفا والمروة **قوله** وافعل على المروة ما فعلت على
الصفا من التكبير والتهليل والثناء والصلوة والدعاء لما روي ان النبي عليه السلام انزل من الصفا
وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة
قوله فطف بينهما سبعة اشواط تبتدئ بالصفا وتختم بالمروة اي وهذا الذي فعلت شوط
واحد فطف بينهما سبعة اشواط كذلك ابتدئ بالصفا اي يكون ابتداء السبعة بالصفا واختتامها
بالمروة وعن بعضهم ان ذهابه من الصفا الى المروة ورجوعه من المروة الى الصفا شوط واحد
فيكون الكل اربعة عشر وهذا قول الطحاوي والاصل فيه ان النبي عليه السلام طاف بينهما سبعة
اشواط وانما بدأ بالصفا لقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به وهذا السعي واجب عندنا
وقال الشافعي ركن لقوله عليه السلام كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان
يطوف بهما ولا جناح يستعمل في الاباحة فينفي الركنية الا انا عدلنا الى الايجاب والآية لاول
يقتضي الفرضية وآخرها يقتضي الاباحة فجعلناه بين الفرض والمباح وهو الواجب وما رواه
حجة لنا لان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد لكن الدليل لما كان من اخبار الآحاد
جعلناه واجبا ليثبت الحكم بقدر دليله وقوله كتب لا يقتضي الفرضية لا محالة لقوله تعالى

وافعل بها ما فعلت على الصفا اي ثم اهبط نحو المروة واسع بين الميلين الاخضرين

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية فان هذه الآية نزلت في الوصية في حق
من ليس باهل لاستحقاق الارث وهي ليست بفرض **قوله** ثم اقم بمكة حراما وطف بالبيت كلما
بدا لك اي ثم اقم بمكة محرما وطف بالبيت متى شئت اما الاقامة محرما بالحج فلا يتحلل قبل الاتمام
باعماله واما الطواف فلما بينه لما ان الطواف شبيه الصلوة لقوله عليه السلام الطواف صلوة
والصلوة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى بعد هذه الاطوفة لان السعي لا يجب الا مرة
واحدة والتنفل بالسعي غير مشروع لكن يصلي ركعتين الطواف بين كل اسبوع لانهما سنة
الطواف **قوله** ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك اي وعلم في الخطبة المناسك
وهي الخروج الى منى والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة ففي الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا
والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم
وقال زفر يخطب في الثلثة ايام متوالية اولها يوم التروية والثانية يوم عرفة والثالثة يوم النحر
لانها ايام الموسم ومجتمع الحاج لنا ان المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر وقت اشتغال
فكان ما ذكرنا انفع واشد تأثيرا في القلوب **قوله** ثم رح يوم التروية الى منى ورح من التروح
والرواح الذهاب اي اذا اصليت الفجر يوم التروية فاخرج الى منى فاقم بها حتى تصلي الفجر من يوم عرفة
لما روي انه عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر
والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات ولو بات بمكة ليلة عرفة ثم صلى الفجر بها ثم
ذهب الى عرفات ومر بمنى اجزأه ولم يضر الا انه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم نسك ولكنه اساء
لترك الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** ثم الى عرفات بعد الصلوة الفجر
يوم عرفة لما روينا ان النبي عليه السلام ذهب الى عرفات بعد ما صلى الفجر بمنى **قوله** ثم اخطب
خطبتين بعرفة كالجمعة وعلم فيها المناسك وهي الوقوف بعرفة وبمزدلفة ورمي الجمار والنحر

والحلق وطواف الزيارة هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال مالك يخطب بعد الصلاة
لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها تعلم المناسك والجمع منها
قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين اما الجمع فبالاخبار المتواترة واما
باذان واقامتين فلما روى جابر ان النبي عليه السلام صلاهما باذان واقامتين ولا يتنفل بينهما
تحصيل المقصود الوقوف فلو فعل يعيد الاذان للعصر في ظاهر الرواية وعن محمد انه لا يعيد قوله
بشرط الامام والاحرام اي هذا الجمع بشرط الامام والاحرام فاما الامام شرط في صلوتين جميعا وقال
زفر في العصر خاصة لانه لا يتغير عن وقته وعلى هذا الخلاف ولابي حنيفة ان التقديم على خلاف القياس
عرف شرعية فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في الاحرام فيقتصر
عليه وكذلك من صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة لان المحافظة على الوقت
فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم
لصيانة الجماعة لانه لا يمكن عليهم الاجتماع بعد ما تفرقوا في المواقف كذا في الهداية قوله
الى الموقف وقف بقرب الجبل اي ثم رح الى الموقف وقف بقرب الجبل يسمى جبل الرحمة وعليه قبة
فالامام يقف بقربه مستقبلا الى الكعبة ويدعو بالحاجات هكذا فعل النبي عليه السلام قوله
وعرفات موقف الا بطن عرنة لقوله عليه السلام عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة و
ينبغي الامام على راحلته لان النبي عليه السلام وقف على ناقته وان وقف راجلا جاز والاول افضل لما
روينا قوله حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا هذه الجملة وقعت حالا من الضمير المستكن
في قوله قف اي قف حامدا مكبرا اي ينبغي للواقف ان يحمد الله ويكبر ويهلل كذا المنقول ويلبي
النبي عليه السلام ما زال يلبي حتى اتى جمرة العقبة وهو حجة على مالك في قوله يقطع التلبية باول الوقوف
ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانها وسيلة الى الاجابة ويجتهد في الدعاء لان النبي عليه السلام

اجتهد في الدعاء لامته في هذا الموقف فاستجيب له الا في الدماء والمظالم وكذا ينبغي
ان يغتسل قبل الوقوف وهو سنة ليس بواجب ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة كذا في الهداية
قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب اي ثم رح الى مزدلفة بعد غروب الشمس
يعني اذا غربت الشمس افاض الامام والناس حتى ياتوا مزدلفة لان النبي عليه السلام
افاض بعد غروب الشمس ولان فيه اظهار مخالفة المشركين فان خاف الزحام ونزل
قبل الامام لكن لم يجاوز حد عرفة اجزاه لانه لم ينفض من عرفة فلو مكث قليلا بعد غروب
الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس به لما روي ان عائشة قعدت بعد افاضة الامام
دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قوله وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشائين
باذان واقامة فجبل قزح هو الذي عليه الميقدة وانما ينزل بقربه لان النبي عليه السلام وقف
عند هذا الجبل وكذا عمر رضي الله عنه ويحترز عن النزول في الطريق كي لا يضر بالمارة فينزل
عن يمينه او عن يساره وقوله وصل بالناس العشائين اي المغرب والعشاء كما سمي الظهر
والعصر عصرين والشمس والقمر قمرين ثم قوله باذان واقامة مذهبنا وقال زفر يصلي باذان واقامتين
اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام جمع بينهما باذان واقامة
ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة بخلاف العصر لانه قبل وقته فيفرد بالاعلام الزائد
ولا يتطوع لانه يخل بالجمع ولو تخلل او اشتغل بشيء اعاد الاقامة وكان ينبغي ان يعيد الاذان
كما في الجمع الاول لكنا اكتفينا بالاقامة لما روي ان النبي عليه السلام صلى المغرب بمزدلفة
ثم تعشى ثم افرد الاقامة ثم لا يشترط الجماعة لهذا الجمع عن ابي حنيفة لان المغرب مؤخر عن وقته
بخلاف العصر بعرفة فانه مقدم على وقته كما في الهداية قوله ولم تجز المغرب في الطريق
اي ومن صلى المغرب في الطريق لم يجز عند ابي حنيفة ومحمد وعليه الاعادة وقال ابو يوسف يجوز

وقد اساء على هذا الخلاف اذا صلى بعرفات ولابى يوسف ان الصلوة قد اديت فى وقتها
فلا تجوز الاعادة غير ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ما روى ان النبى عليه السلام
قال لاسامة رضى الله عنه فى طريق مزدلفة حين قال له الصلوة يا رسول الله الصلوة امامك
اى وقت الصلوة لان الصلوة حركات توجد من المصلى فلا توصف بالقبلية قبل الوجود
ثم عندهما انما يعيد قبل طلوع الفجر فلا يعيد بعده لانه خبر واحد يجب العمل به الا انه قائم
بالاعادة ما بقى الوقت ليصير جامعا بين الصلوتين **قوله** ثم صل الفجر بغلس لما روى
ابن مسعود ان النبى عليه السلام صلى الفجر بغلس ولان فى التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز
كتقديم العصر كذا فى الهداية والغلس بفتح اللام الظلمة **قوله** ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا
داعيا اى ثم قف بمزدلفة وكبر وهلل ولب وصل وادع حاجتك لان النبى عليه السلام
وقف فى هذا الموضع ودعى حتى روى انه استجيب له دعاء لامته حتى الدماء والمظالم
والمراد منه قوله تعالى واذكروا الله عند المشعر الحرام من التكبير والتهليل والتلبية وان
يصلى على النبى عليه السلام لما قلنا ان الصلوة عليه وسيلة الاجابة الدعاء ثم هذا الوقوف
واجب عندنا وليس بركن وقال الشافعى هو ركن لقوله تعالى واذكروا الله عند المشعر الحرام
وبمثلها ثبت الركنية ولنا ما روى عن النبى عليه السلام تقدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما
فعل والمذكور فيما تلى الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب لقوله عليه السلام من وقف
معنا هذا الموقف وقد كان افاض من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة
الوجوب غير انه اذا ترك بعذر الضعف او كانت امراة تخاف الزحام لا شئ عليه لما روينا ان النبى
عليه السلام قدم ضعفة اهله **قوله** وهى موقف الا وادى محسر بكسر السين لقوله عليه السلام مزدلفة
كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر **قوله** ثم الى منى بعد ما اسفر اى ثم رح الى منى بعد

ما اسفر

ما اسفر لان النبى عليه السلام وقع الى منى قبل طلوع الشمس **قوله** فارم جمرة العقبة من بطن الوادى
بسبع حصيات كحصى الخذف وكبر لكل حصاة واقطع التلبية باولها لما روى ان النبى عليه السلام لما اتى
لم يلبث حتى رمى جمرة العقبة وقال عليكم بحصى الخذف لا يؤذى بعضكم بعضا وقوله من بطن الوادى
لان الرمى هكذا روى ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك وقوله
بسبع حصيات لما روى ان النبى عليه السلام رمى بسبع حصيات وقوله كحصى الخذف ان تكون حصاة
او نواة او نحوهما تاخذه بين سبابتيك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله خذف
يخذف من باب ضرب يضرب وقوله وكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر ولو سبح مكان
التكبير اجزاه لحصول الذكر ولا يقف عندها كذا روى عن النبى عليه السلام **قوله** واقطع التلبية مع
اولها لما روى جابر ان النبى عليه السلام قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة وكيفية الرمى
ان تضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى وتستعين بالمسبحة ومقدار الرمى ان يكون بين الرامى وبين
موضع السقوط خمسة اذرع لان ما دون ذلك يكون طرحا كذا فى الهداية ثم سبب التسمية انها
يرمى بجمرة فيها اى يجتمع من قولهم تجمر القوم اى اجتمع كذا فى المستصفى **قوله** ثم اذبح ثم احلق
او قصر والحلق احب ثم احلق او قصر لقوله عليه السلام اول نسكنا هذا ان نرمى ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق
من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمى عليهما ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم
عليه الذبح وتعليق الذبح بالتشية لان الدم الذى ياتى به المفرد تطوع والكلام فى المفرد وهذا
غير دم الاضحية لانها لا تجب على المسافر فاذا كان من اهل مكة عليه الاضحية وتعينت هذه الدم
فى حقه ايضا مستحبة وقوله والحلق احب لقوله عليه السلام رحم الله المحلقين ثم قال بعد المرة الثانية
والمقصرين **قوله** وحل لك غير النساء وقال مالك لا يحل الطيب ايضا لانه من دواعى الجماع ولنا قوله
عليه السلام فيه حل له كل شئ الا النساء وخبر الواحد يترك به القياس ثم الرمى ليس بسبب للتحلل عندنا

وقال الشافعي هو سبب التحليل ايضا لانه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحلل ولنا ان
ما يكون محللا لا يكون جناية في غير اوانه كالحلق وليس الرمي كذلك قوله ثم ياتي مكة يوم النحر او من الغد
او بعده فيطوف للركن سبعة اشواط بلا رمل وسعي ان قدمهما والافضل لما روي ان النبي عليه السلام
لما حلق افاض من مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى قوله ووقت هذا الطواف
ايام النحر لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح بقوله فكلوا منها ثم قال وليطوفوا بالبيت العتيق
فكان وقتهما واحدا وافضل هذه الايام اولها لقوله عليه السلام ايام النحر الثلاثة وافضلها اولها وقوله
بلا رمل وسعي اي ان قدمتهما اي ان كنت طفت للقدوم وسعيت بعده فلا يسن عليك السعي في
هذا الطواف اثباتا لوجوب السعي وسنة الرمل اما ركعتي الطواف فيصليهما في هذا الطواف ايضا
لان ختم كل طواف بركعتين قوله وحل له النساء اي اذا طفت هذا الطواف فقد حل لك النساء
لان المنع كان للحج وقد تم ثم حل النساء انما هو بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل
غاية ما في الباب انه تاخر عمله الى اوان الطواف وانما قلنا كذلك لان الطواف ركن من اركان الحج
والتحلل عن العبادة لا يكون بركنها بل بما هو محظور بتلك العبادة كذا في المستصفى قوله
ويكره تاخيره عن ايام النحر اي ويكره تاخير الزيارة عن ايام النحر وان اخره عنها لزمه دم عند ابي حنيفة
لانه جناية فيكفر بالدم كالحلق اي اذا حلق قبل يوم النحر وسياتي في باب الجنايات ان شاء الله
تعالى والذي نعول في هذا ان التاخير مكروه لانه موقت بايام النحر كما بيناه قوله ثم الى منى
فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال اي ثم رجع الى منى فاقام بها لان النبي عليه السلام
رجع اليها بعد فراغه من طواف الركن ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فاذا زالت الشمس
في ثاني النحر رمى الجمار الثلاث قوله بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم جمرة العقبة اي
الجمار الثلاث حال كونك بادئا اي مبتدئا بما يلي المسجد اي مسجد الخيف ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة

يكبر

يكبر عند كل حصاة ويقف عند الاوليين ولا يقف عند جمرة العقبة كذا روى جابر في
نسك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوله ويقف عند كل رمي بعده رمي كما مر وما سوى
جمرة العقبة فلا يقف عند الجمرتين فيحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه السلام
ويدعو لحاجته ويرفع يديه في الدعاء لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر
من جملتها عند الجمرتين وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لان النبي عليه السلام
قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج وانما يقف عند كل رمي بعده رمي لانه
في وسط العبادة فاتى بالدعاء فيه وفي جمرة العقبة للعبادة فلم يقف عندها كما في الهداية
قوله ثم غدا كذلك اي وكذلك حكم الرمي في اليوم الثالث للتعارف قوله ثم بعد
كذلك ان مكثت فيه اي وكذلك في اليوم الرابع اذا قمت بمنى فان نفرت سقط عنك رمي اليوم
الرابع لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه اي من تعجل الرجوع
واكتفى برمي الجمار في يومين في هذه الايام الثلاثة فلم يمكث حتى يرمي في اليوم الثالث لا اثم
بهذا التعجيل ومن تاخر اي رمى في اليوم الثالث ايضا ثم رجع كذا في التيسير قوله
ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح وهذا عند ابي حنيفة وهو استحسان وقالا لا يصح
اعتبارا بسائر الايام وانما التفاوت في رخصة النفر اذا لم يترخص التحق بها اي بسائر الايام
وله ما روي عن ابن عباس انه فعل كذلك ولان اثر التخفيف لا يظهر في هذا اليوم في حق
الترك فلان يظهر في جواز الاوقات كلها اولى بخلاف اليومين الاولين ثم ان المراد ان
ينفر نفرها لم يطلع الفجر فاذا طلع الفجر لم يكن له ان ينفر لدخول وقت الرمي كذا في الهداية
قوله وكل رمي بعده رمي فارم ماشيا والا راكبا لان الاول بعده وقوف
ودعاء على ما ذكرنا فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وقد حكى ابراهيم بن الجراح

احمد قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا اولى
او ماشيا فقلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده رمي فالرمي ماشيا افضل وما
ليس بعده وقوف فالرمي راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى
سمعت الصراخ بموته فتعجبت من فرط حرصه على العلم في مثل تلك الحالة كذا في الهداية
قوله وكره ان تقدم ثقلا الى مكة وتقيم بمنى للرمي الثقل بفتح الثاء والقاف متاع المسافر
باهله كذا في المستصفى اي وكره ان تقدم ثقل الى مكة وتبيت بمنى لرمي الجمار في اليوم الرابع
لان عمر رضي الله عنه كان يمنع عنه ويوجب عليه وكذا الصحابة رضي الله عنهم ولانه يوجب شغل
قال عليه السلام المرء حيث رحله قوله ثم الى المحصب اي ثم يروح الى المحصب هو موضع بقرب
مكة يقال له الابطح وهي ذات حصى وانما ينزل فيه لان النبي عليه السلام قد نزل فيه وكان نزوله
قصدا هو الاصح وقد روي انه قال لاصحابه انا نازلون غدا بخيف بني كنانة وهو المحصب
حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل به ليرى
المشركين لطف صنع الله به حيث اتاه العز والشرف فصار سنة قوله وطف للصدر
سبعة اشواط وهو واجب الا على اهل مكة اي اذا نزلت بالمحصب فادخل مكة وطف بالبيت
سبعة اشواط لا رمل فيها ولا سعي لانهما قد تقدما في طواف القدوم او الزيارة وهذا
هو طواف الصدر اي الوداع لانه يودع البيت ويصدر عنه وهو واجب عندنا خلافا
للشافعي لانه لا يجب على الحائض ولا على المكي فلا يكون واجبا ولنا قوله عليه السلام من اراد
ان يرجع الى اهله فليكن آخر عهده بالبيت الطواف والامر للوجوب وما قال انه يجوز
تركه للحائض قلنا ان الترخيص انما يكون في ترك الواجب وترك المكي لانه لا يصدر
منه وهو على الصادر كذا في السغدي قوله ثم اشرب من ماء زمزم طاوي

ان النبي عليه السلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر وكذا يستحب ان
يقبل العتبة قوله والتزم الملتزم وهو ما بين الحجر والباب فيضع صدره ووجهه عليه كذا
فعل النبي عليه السلام قوله وتشبث بالاستار والتصق بالجدار اي وتشبث بالاستار
ساعة ثم ادع ملتصقا بجدار الكعبة ثم ارجع الى اهلك هكذا روي ان النبي عليه السلام
فعل بالملتزم ثم قال ينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا
على فراق البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج باب في المتفرقات قوله ومن لم يدخل
مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم اي ان لم يدخل المحرم مكة بل توجه الى عرفات ووقف
بها سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر افعال الاركان
على غيره فالاتيان على الوجه سنة ولا شيء عليه لتركه لانه سنة وترك السنة لا يوجب الجابر كذا في الهداية
قوله ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر يوم النحر فقد تم حجه ولو جاهلا او نائما
او مغمى عليه اي ومن وقف بعرفة ساعة من الليل والنهار ما بين زوال الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر
يوم النحر فقد تم حجه ولان النبي عليه السلام وقف بعرفة بعد الزوال فبين اول الوقت بالفعل
وقال من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج وقال مالك اوله وقت بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس
لان اليوم بتمامه يضاف اليها والحجة عليه ما رويناه ثم لو وقف ساعة وافاض اجزاه عندنا
عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بها ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وحرف او للتخيير وقال
مالك لا يجزيه الا ان يقف في اليوم وجزء من الليل والحجة عليه ما رويناه وكذا الذي من جاز
بعرفة نائما او مغمى عليه ولم يعلم انها عرفة وهو المراد بقوله ولو جاهلا فهذا جائز من الوقوف لا
يمنع ذلك الاغماء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لان الاغماء يفوت شرطها الذي يصححها
بدونه وهو الوضوء والجهل يخل بالنية التي هي شرط في العبادات والنية ليست بشرط لهذا الركن

في اركان الصلاة كذا في الهداية والكفاية قوله ولو اهل عنه رفقته باغماء صح اي اذا اغمي
على رجل فاحرم عنه رفقته صح عند ابي حنيفة اذا اوقفوه بعرفة وطاف به بالبيت سواء كان
امرهم بذلك قبل الاغماء او لم يامرهم وقالا لا يجوز الا اذا كان امرهم بذلك وعليه قول اصحاب
النظم والرجل المغمى عليه عاجز ان احرموا عنه فقد اتى بما جاز لهما انه لم يوجد منه عمل والامر
بالاحرام ولابي حنيفة ان الحج عبادة تتادى بالنيابة وعند الرفقة اذن دلالة لانه
اعانة على الطاعة كذا في السغدي قوله والمرأة كالرجل اي المرأة في افعال الحج كالرجل
لانها مخاطبة بما خوطب به الرجل غير انها تكشف وجهها ولا تكشف رأسها اما كشف وجهها
فلقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها واما كشف رأسها فلا يجوز لان رأسها عورة ولو اسدلت
شيئا على وجهها وجافته عنه جاز كذا روي عن عائشة لانها بمنزلة الاستظلال قوله
ولا تلبي جهرا اي ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة اذ صوتها عورة قوله ولا ترمل
ولا تسعى بين الميلين لانهما يخلان بستر العورة قوله ولا تحلق وتقصر لما روي ان النبي
نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير لان الحلق في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجل
قوله وتلبس المخيط لان في لبس غير المخيط كشف العورة وكذا قالوا لا تستلم الحجر اذا
كان هناك رجال لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا قوله
ومن قلد بدنة تطوع او نذر او جزاء صيد او نحوه وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله
عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي بمنزلة التلبية في اظهار الاجابة
لانه لا يفعله الا من يريد الحج والعمرة واظهار الاجابة كما يكون بالقول يكون بالفعل فيصير محرما
به لاتصال النية بالفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان تربط على عنق بدنته
قطعة نعل او لحاء شجر كذا في الهداية قوله جزاء صيد او نحوه اي كالدماء الواجبة بسبب الجنايات

في السنة

١٥٠

في السنة الماضية وكذا المراد بجزاء الصيد الذي قتله في السنة الماضية والا فلا يتصور كذا فهم
وقيد بقوله يريد الحج لانه اذا لم يرد بذلك التوجه حجا لا يصير محرما قوله فان بعث بها ثم توجه
لا حتى يلحقها اي فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روي عن عائشة قالت كنت
افتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث بها واقام في اهله حلالا فان توجه
بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد
الا مجرد النية وبها لا يصير محرما حتى فان ادركها وساقها فقد اقترنت النية بعمل هو من خصائص
الاحرام فيصير محرما قوله الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه ومعناه اذا نوى الاحرام وهذا
استحسان وجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان هذا الهدي مشروع من الابتداء نسكا
من مناسك الحج وضعا لانه تختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره وقد يجب بالجناية
وههنا قيد لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا
حصلا في اشهر الحج فان حصل في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدي لان تقليد هدي المتعة
في غير اشهر الحج لا يعتد به فيكون تطوعا وفي هدي التطوع ما لم يدرك لا يصير محرما كذا في الكفاية قوله
وان جللها او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم
يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك وعندهما ان كان حسنا
فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لانه يختص بالهدي وكذلك تقليد الشاة غير معتاد
وليس بسنة قوله والبدن من الابل والبقر هذا عندنا وقال الشافعي من الابل خاصة
لقوله عليه السلام في حديث الجمعة المتعجل منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة
فصل بينهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يجزي كل
واحد منهما عن سبعة اما الحديث فالصحيح من الرواية كالمهدي جزورا كذا في الهداية

ثم المصنف رح حكم المفرد بالحج اراد ان يبين حكم القارن وهذا باب القران قوله
هو افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعي الافراد افضل وقال مالك التمتع افضل لان له ذكرا
في القران وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية وللشافعي قوله عليه السلام القران رخصة والافراد
عزيمة ولان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة
معا ولان فيه جمعا بين العبادتين فاشبه الصوم والاعتكاف والحراسة في سبيل الله والتلبية غير محصورة
والسفر غير مقصودة والحلق خروج عن العبادة فلا يرجح بما ذكر والمراد بما روى نفي قول اهل الجاهلية
ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور وللقران ايضا ذكر في القران لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله ثم في القران تعجيل الاحرام بالحج واستدامة احرامهما
الى وقت الفراغ منهما ولا كذلك التمتع ولهذا قلنا ان القران افضل قوله وهو ان يهل
بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني اي وصفة القران
ان يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول عقيب صلوة الاحرام اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي
وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما وكذا اذا
دخل الحج على العمرة قبل ان يطوف اكثرها لان الجمع قد تحقق لان للاكثر منها حكم الكل ثم يبدء في العمرة
لانه يبدء بافعال العمرة فكذا يبدء بذكرها وان اخر ذلك في الدعاء والتلبية لا باس به لان الواو
للجمع ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما بلسانه في التلبية جاز اعتبارا بالصلوة قوله ويطوف ويسعى لهما
قوله ثم يحج كما مر اي اذا دخل مكة ابتداء بالطواف وطاف بالبيت سبعة اشواط
يرمل في الثلاث الاول ويسعى بعدها بين الصفا والمروة هذه افعال العمرة ثم يشرع في افعال الحج
عليه كما بيناه ان يطوف اولا طواف القدوم بعد الفراغ من العمرة ولعل وجه الافضلية ان يكون زيادة
طواف القدوم في القران وعدم زيادة في التمتع قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين

جاز

جاز واساء اما الجواز لانه اتى بما هو المستحق عليه واما الاساءة فلانه اخر سعي العمرة وقدم طواف
القدوم عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتاخير لا يوجب الدم فيما
اشتغال بالطواف كذلك بل اولى قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة او بدنة او سبعها
فاذا رمى يوم النحر جمرة العقبة فعليه ان يذبح شاة او بدنة او سبعها اي سبع بدنة
اي سهما من سبعة اسهم فهذا دم القران وانما يذبح لان القران في معنى الهدي المنصوص
عليه في المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فكذا ايضا هو في معناه قوله
وصام العاجز عنه ثلثة اخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ اي فاذا لم يكن له ما يذبح صام ثلثة
ايام الحج اخرها يوم عرفة وسبعة اذا رجع اي فرغ من حجه لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة انما شرط ان يكون اخرها يوم عرفة لان الصوم
بدل عن الدم فيستحب تاخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وهذا بيان الافضلية
فان صامها قبل ذلك اجزاه لاطلاق النص ثم هذه الآية وان وردت في التمتع فالقران
مثله لانه ترفق باداء النسكين كالتمتع فان قيل اذا قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم علم ان المجموع عشرة ايام فاي فائدة في قوله تلك عشرة كاملة قلنا ان الواو قد تجيء
بمعنى او فلو اقتصر على ذكر الثلثة والسبعة فربما يتوهم متوهم انه مخير بين الثلثة والسبعة
فقال تلك عشرة كاملة اعلاما ان الواجب كلاهما وقيل كان في العرب قلة معرفة بالحساب وكان
الرجل اذا خاطب صاحبه باعداد متفرقة جمعها له ليسرع فهمه اليها كقول الفرزدق ثلثة
واثنتان فهن خمس وواحدة تميل الى شمال وقول آخر وسرت اليهم عشرين شهرا واربعة
فذلك حجتان والآية من هذا القبيل كذا في التيسير قوله ولو بمكة اي فان صام الثلثة
بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال الشافعي

لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجوز لتعذر الرجوع في حقه ولنا ان معنى
رجعتم عن الحج اي فرغتم بسبب الرجوع فكان الاداء بعد السبب فيجوز **قوله** وان لم يصم الى
يوم النحر تعين الدم اي فاته صوم الثلثة حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم وقال الشافعي يصوم
بعد هذه الايام لانه صوم موقت فاذا فات عن وقته يقضي كسائر الصيام الموقتة وقال مالك
يصوم فيها اي ايام النحر لقوله تعالى في الحج اي وقت الحج وهذا وقته ولنا ان النهي المشهور عن الصوم
في هذه الايام ثابت فيتقيد به النص المطلق ولانه وجب كاملا بالامر المقتضي لحسن المأمور
به فلا يتادى ناقصا ولا يؤدى بعدها لان الصوم بدل والابدال لا ينصب الا شرعا
والنص خص الصوم بوقت الحج واطلق ايجاب الدم عن الوقت فيصار الى الواجب الاصلي ثم
ان لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي كذا في الهداية
قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها اي ان لم
يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فوقف بها فقد رفض العمرة لانه تعذر عليه اداؤها
لانه صار بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع وقيد بقوله ووقف لانه
بمجرد التوجه لا يصير رافضا لعمرته على الاصح فان قيل ما الفرق على اصل ابي حنيفة بين هذا
وبين من صلى الظهر في بيته يوم الجمعة ثم توجه الى الجمعة حيث يبطل الظهر بمجرد التوجه قلنا الفرق
ان في الجمعة هو مأمور بالتوجه وقع اي امر به وههنا منهي عن التوجه قبل اداء العمرة فافترقا
قوله وعليه دم لرفض العمرة لانه خرج منها بعد صحة الشروع فيها قبل اداء الافعال فيلزمه الدم
اعتبارا بالمحصر وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها كذا في المستصفى ثم المصنف رحمه الله
لما فرغ من بيان افضل نوعي التمتع وهو القران اراد ان يبين النوع الفاضل وهو التمتع
وهذا **باب** التمتع هو الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله الماما صحيحا

والالمام الصحيح هو نزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وذلك عند عدم سوق الهدي
على ما يجي ان شاء الله تعالى وصفة التمتع ما ذكرنا في الكتاب وهو **قوله** هو ان يحرم بعمرة
من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق او يقصر وقد حل منها وهذا ابين تفسير العمرة وكذلك
اذا اراد ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا لان النبي عليه السلام هكذا فعل في عمرة القضاء وهذا
عندنا وقال مالك لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي والحجة عليه ما روينا ولان قوله تعالى
محلقين رؤوسكم نزلت في العمرة وقوله فقد حل منها لانه لم يبق عليه من افعالها شيء **قوله**
ويقطع التلبية باول الطواف اي اذا ابتدأ في الطواف وقال مالك كما وقع بصره على البيت
لان العمرة زيارة البيت فتتم بها ولنا ان النبي عليه السلام قطع التلبية في عمرة القضاء حين
استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاح الطواف كذا في الهداية
قوله ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم اي اذا فرغ من عمرته اقام بمكة حراما واذا
كان يوم التروية يوم احرم بالحج من الحرم لانه في معنى المكي ووقت المكي في الحج الحرم وان قدم جاز ويحج
اي يحج كالمنفرد حتى انه يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف
له في الحج كذا في الهداية وقوله ويذبح اي يذبح دم التمتع لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدي **قوله** فان عجز فقد مر اي ان لم يجد ما يذبح صام ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجع على الوجه الذي مر **قوله** وان صام ثلثة من شوال فاعتمر لم
يجز عن الثلاثة لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الدم وهو في هذه
الحالة ليس بمتمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه **قوله** وصح لو بعد ما احرم
بها قبل ان يطوف اي ان صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان يطوف جاز خلافا للشافعي
لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه والمراد بقوله تعالى في الحج

اى فى وقت الحج وقد وجد لكنه الافضل تاخيرها الى آخر وقته وهو ان يكون آخرها
يوم عرفة لما مر قوله فان اراد سوق الهدى احرم وساق اى وان اراد المتمتع
ان يسوق الهدى وهو افضل احرم وساق لان النبى عليه السلام ساق الهدايا معه
قوله وقلد بدنة بمزادة او نعل اى وقلد بدنة بمزادة او نعل اى وقلد الهدى
حال كون الهدى بدنة والتعليق ان يعلق من عنقه مزادة او نعل او غيرهما لحديث
عائشة رضى الله عنها كنت افتل القلائد لاجل هدايا رسول الله قوله ولا يشعر وتفسيره
ان يضرب فى احد جانبى سنام الابل بمشقص او نحوه حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ سنامه
بالدم ويسمى اشعارا لانه علامة ليعلم الناس انه هدى والاشعار هو الاعلام كذا فى المستصفى
ثم الاشعار مكروه عند ابى حنيفة وعندهما ليس بمكروه بل هو حسن وعند الشافعى هو سنة
لانه مروى عن النبى عليه السلام وعن الخلفاء الاربعة ولهما ان المقصود من التقليد ان لا
يغيرها المغيرون اذا وردت ماء او كلاء ولان تردد اذا ضل انه فى الاشعار اتم لانه الزم
من التقليد فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بانه حسن ولابى حنيفة
انه مثلة منهى عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبى عليه السلام كان لصيانة الهدايا
لان المشركين كانوا لا يمتنعون عن التعرض الا به فان قيل قد نقل الاشعار من النبى عليه السلام
فى حجة الوداع فيكون ناسخا لحرمة المثلة قلنا روى ان النبى عليه السلام ما قام خطيبا الا وقد
نهى عن المثلة فى خطبته وقد خطب يوم العيد ونهى عن المثلة فيكون باقية على حرمتها وقيل
ان ابا حنيفة رح انما كره اشعار اهل زمانه لما انهم كانوا يبالغون فيه على وجه يخاف
منه السراية كذا فى الهداية والكفاية قوله ولا يتحلل بعد عمرته اى المحرم اذا كان قد
ساق الهدى فليس له ان يتحلل بعد عمرته لقوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت

لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتحللت منها وعلى هذا ينبغى التحلل عند سوق الهدى
كذا فى الهداية ثم قوله لو استقبلت كان النبى عليه السلام تمتع وساق الهدى فلما فرغ من افعال
العمرة امر اصحابه بان يحلقوا رؤسهم ويتحللوا وهم ينتظرون هل يتحلل النبى عليه السلام
ان يفتتح بافعال الحج فقال لو استطعت من امرى ما استدبرت يعنى لو علمت فى ابتداء
شروع ما علمت الآن لتحللت قبل ولانه لا يجوز كذا فى الكفاية قوله ويحرم بالحج يوم التروية وفضل
لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة وهذه الافضلية ثابتة فى حق من ساق الهدى ومن لم يسق
قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه لان الحلق محلل فى الحج كالسلام فى الصلوة
فيتحلل بهما فان قيل لو كان احرام العمرة باقيا الى وقت الحلق ينبغى ان يلزمه دمان فيما
اذا جنى قبل الحلق وقد قال علماؤنا ان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف قبل الحلق
تلزمه قيمة واحدة قلنا ان احرام العمرة انتهى بالوقوف وانما بقى فى التحلل لا غير لان التحلل
لا يتصور الا بعد قيام الاحرام وانما قلنا ان احرام العمرة قد انتهى بالوقوف لان الله تعالى
جعل الحج غاية احرام العمرة بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية والمغيا لا يبقى بعد وجود الغاية
كذا فى الكفاية قوله ولا تمتع ولا قران لمكى ومن يليها اى ولا تمتع ولا قران لاهل مكة ولمن
هو داخل الميقات وانما لهم الافراد خاصة وقال الشافعى هم كغيرهم لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الآية ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام ولو خرج المكى الى الكوفة ثم
قرن صح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقى كذا فى الهداية قوله فان عاد
المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه لانه الم باهله الماما صحيحا لان
الالمام الصحيح هو ان يلم باهله من غير بقاء صفة الاحرام وهذا كذلك لان المتمتع اذا
لم يسق الهدى فانه يتحلل بعد فراغه من العمرة قوله وان ساق لا اى وان كان قد ساق الهدى

لم يبطل تمتعه لانه اذا ساق الهدى فانه لا يتحلل بعد العمرة فلا يكون المامه باهله الماما صحيحا
كذا فهم من شرح الوقاية ثم علم بطلان التمتع فى الصورة الثانية عندهما وقال محمد يبطل
تمتعه لان اداءهما فى سفرين والتمتع اداء النسكين فى سفر واحد ولهما ان العود مستحق عليه ما دام
على نية التمتع لان سوق الهدى يمنعه من التحلل كما مر **قوله** ومن طاف اقل اشواط العمرة قبل اشهر
الحج واتمها فيها وحج كان متمتعا اى ومن احرم بالعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها ثلثة اشواط فتركها حتى
دخل اشهر الحج فاتمها فى اشهر الحج ثم حج من عامه كان متمتعا وهذا عندنا وقال الشافعى احرام العمرة
قبل اشهر الحج لا يجزى اى لا يكون متمتعا وقال مالك لو طاف العمرة سبعة اشواط كان متمتعا ايضا خلافا
للشافعى رح اعتبر الاحرام بنفس العمرة لو اتى بالعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعا فكذا فى الاحرام بها ومالك
رح يعتبر وقت التحليل وهو اتمام العمرة اى اذا كان التحليل فى اشهر الحج صار كان العمرة فى اشهر الحج
ولنا ان الاحرام شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم
الكل **قوله** وبعكسه لا اى طاف لعمرته اربعة اشواط كان كما طاف للعمرة تماما ان للاكثر حكم
الكل ولو اعتمر قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك ثم لم يكن متمتعا فكذا هذا **قوله** وهى شوال
وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وقال مالك ذى الحجة بتمامه من اشهر الحج ايضا لقوله تعالى الحج
اشهر معلومات واقل الجمع ثلثة ولنا ما روى عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير انهم
قالوا اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة ولان الحج يفوت بمضى عشر ذى الحجة
ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وتاويل الاية شهران وبعض الثالث فان قيل كيف يكون شهران
وبعض الثالث اشهر قلنا اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد
صغت قلوبكما وقد يتنزل البعض منزلة الكل كما يقال رايتك سنة كذا فى عهد فلان
ولعل العهد عشرون سنة وانما راه فى ساعة منها كذا فى الكفاية **قوله** وصح الاحرام به قبلها وكره

ای

اى وان قدم الاحرام بالحج على اشهر الحج جاز وانعقد حجا خلافا للشافعى فان عنده يصير محرما
بالعمرة وهذا ابتناء على ان الاحرام عنده ركن فلا يصح تقديمه وعندنا هو شرط فيصح تقديمه
على الوقت كما فى الطهارة فى باب الصلوة الا ان التقديم يكره عندنا لانه لا يامن من مواقعة
المحظورات اذا طال مكثه فى الاحرام كذا فى الهداية والكفاية **قوله** ولو اعتمر كوفى فيها واقام
بمكة او بصرة وحج صح تمتعه اى لو اعتمر كوفى فى اشهر الحج واقام بمكة او بصرة اى نوى فيهما الاقامة خمسة
عشر يوما ثم حج من عامه ذلك وهو متمتع حتى يجب عليه دم التمتع اما فى صورة اقامته بمكة يصير متمتعا
بالاتفاق لان المتمتع لانه لم يلم باهله بينهما الماما صحيحا معناه اذا كان لم يسق الهدى ولو خرج الى
البصرة واقام بها فهو متمتع عند ابى حنيفة خلافا لهما ان التمتع من يكون عمرته ميقاتية وحجته مكية
وهذا بخلافه لان كلا من نسكيه ميقاتيان وله ان سفرته الاولى قائمة ما لم يعد لوطنه وهذا
الخلاف على رواية الطحاوى وقال الخصاص انه يكون متمتعا بالاتفاق لعدم الالمام فيهما كما
فهم من الهداية والمصفى **قوله** ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا اى وان افسد تلك
العمرة وفرغ منها وقضى ثم اتخذ البصرة دارا او اقام بمكة ثم قضى تلك العمرة وحج مع القضاء لا يكون
متمتعا عند ابى حنيفة وقالا هو متمتع والخلاف فى صورة اتخاذه البصرة دارا اما فى صورة
اقامته بمكة لا يكون متمتعا بالاتفاق لانه صار بمنزلة المكى ولا تمتع لاهل مكة ولهما الخلاف فيه
ان عوده من البصرة انشاء سفر وقد ترفق فى هذه السفرة باداء نسكين ولابى حنيفة
ان حكم السفر الاول باق من لم يرجع الى اهله فصار كانه لم يخرج من مكة ولا تمتع لاهل مكة ثم
المذكور فى المتن المسئلة الاتفاقية ولهذا اقيد بقوله واقام بمكة **قوله** الا ان يعود الى اهله
هذا استثناء من قوله لا اى لا يكون فى صورة الافساد والقضاء متمتعا الا ان يعود الى اهله
لانه لما الم باهله ثم رجع واتى بالعمرة والحج كان هذا استثناء سفر لان السفر الاول قد انتهى

بالالمام الصحيح فاجتمع نسكان في السفر الثاني فيكون متمتعا كذا في شرح الوقاية **قوله**
وايهما افسد مضى فيه ولا دم اي من اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك فهو متمتع وعليه دم المتعة
كما مر ثم ان افسد احدهما مضى فيه ولا دم عليه اما المضي فلانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام
الا بالافعال واما سقوط الدم فلانه لم يبق متمتعا لانه لم يترفق باداء النسكين الصحيحين في سفر
واحد كذا في شرح الوقاية **قوله** ولو تمتع وضحى لم يجز عن المتعة لان دم الاضحية غير دم المتعة
ولان المتعة لا يكون الا مسافرا لانه لا تمتع للمكي ثم الاضحية غير واجبة للمسافر فيكون اتيا
بغير الواجب لان الواجب عليه دم التمتع كذا في الكفاية ثم لما لم يجز كان عليه دمان سوى الذي
ذبح دم لاجل المتعة ودم لانه تحلل قبل اوانه وهو ذبح دم المتعة **قوله** ولو حاضت عند الاحرام
اتت بغير الطواف اي واذا حاضت المرءة عند الوقوف اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنع الحاج
غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لحديث عائشة حين حاضت بسرف وهذا الاغتسال للاحرام
لا للصلوة فيكون مفيدا للنظافة فلا يقال انها حائض فلا فائدة في اغتسالها **قوله**
ولو عند الصدر تركته اي ولو حاضت بعد الوقوف وطواف الزيارة انصرفت وتركت طواف الصدر
ولا شيء عليها لترك طواف الصدر لما روي ان صفية حاضت بعد طواف الزيارة فرخصها
النبي عليه السلام في ترك طواف الصدر **قوله** ومكي اقام بمكة اي من اتخذ مكة دارا فليس عليه
طواف الصدر لانه على الصادر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول وهو اليوم الثالث
من ايام النحر فعليه طواف الصدر حينئذ عند ابي حنيفة ومحمد لان طواف الصدر لزمه بمجيء
وقته قبل نية الاقامة بعد خروج وقت الصلوة وكما لو حاضت بعد خروج وقت الصلوة
كذا في الكفاية ثم المصنف رحمه الله لما بين الحج والاحرام اراد ان يبين ما هو الخلل في الاحرام
وما هو جناية فيه وهذا **باب الجنايات** الجناية ما تجنيه الرجل من شر اي يحدثه وفي عرف الفقهاء

اسم لفعل محرم في الاحرام **قوله** يجب شاة ان طيب المحرم عضوا والا تصدق اي واذا
طيب المحرم عضوا كاملا فعليه صدقة لان الجناية بتكامل الارتفاق فلا يتكامل الموجب وقال محمد
يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل ثم العضو الكامل الراس والساق والفخذ ثم الدم المطلق
في هذا الباب هو الشاة الا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف [illegible]
فان فيهما البدنة كما يجيء ان شاء الله تعالى والصدقة المطلقة هي مقدرة بنصف صاع من بر الا
ما يجب بقتل القملة والجرادة فان فيهما يطعم ما شاء كذا في المستصفى **قوله** او خضب راسه
بحناء عطف على ما قبله اي فان خضب راسه بالحناء فعليه دم لانه طيب قال عليه السلام الحناء طيب
وان صار ملبدا اي مثل اللبد فعليه دمان دم الطيب ودم التغطية كذا في الهداية وهذا اذا كان
التغطية يوما كاملا **قوله** او ادهن بزيت قيد بالزيت لانه لو ادهن بالشحم فلا شيء فيه ثم
وجوب الدم بالادهان مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما عليه صدقة وقال الشافعي ان استعمل الزيت
في الشعر فعليه دم لان ازالة الشعث يكون في الاستعمال في الشعر لا في غيره لهما ان الزيت من الاطعمة
الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث فكانت قاصرة ولابي حنيفة انه اصل الطيب
فلا يخلو عن نوع طيب وكذا يقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل الشعث فيتكامل الجناية بهذه الجملة
ثم الخلاف في الزيت الخالص اما المطيب منه كالبنفسج فيجب الدم باستعماله اتفاقا كذا في الهداية
قوله او لبس مخيطا او غطى راسه يوما كاملا والا تصدق اي وكذا لو لبس المخيط يوما كاملا او
غطى راسه يوما كاملا لزمه دم وان كان اقل من يوم لزمه صدقة وعن ابي يوسف انه لو لبس
اكثر من نصف يوم فعليه دم وهو قول ابي حنيفة اولا وقال الشافعي يجب الدم بنفس اللبس لان
الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنه ولابي يوسف ان للاكثر حكم الكل ولنا ان معنى الترفق
مقصود من اللبس فلا بد من اعتبار المدة ليحصل الترفق على الكمال فيقدر باليوم لانه يلبس فيه

ثم ينزع عادة كذا في الهداية ولو القى القباء على منكبيه ولم يخرج يديه من كميه لا يجب الجزاء
هو يقول ان ما هو المقصود من اللبس وهو دفع الحر والبرد يحصل به ولنا انه ليس لبس حقيقة
لانه يحتاج في حفظه الى تكلف قوله او حلق ربع راسه او لحيته والا تصدق اي وكذا لو حلق
ربع راسه او ربع لحيته فعليه دم وان كان اقل من ربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب الا
بحلق الكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل هما يعتبران هذه الجناية بما في مسح الراس بالربع
لنا ان حلق ربع الراس ارتفاق كامل لانه معتاد لان من الناس من لا يحلق اكثر من ربع راسه
كالعباسية وكذا احلق ربع اللحية عادة بعض الناس كاهل العراق وامراء العرب كذا
في الهداية قوله كالحالق اي فان على الحالق الصدقة لا غير سواء حلق المحرم راس محرم او
راسه حلال باختياره بغير امره بان كان نائما وعلى المحلوق الدم وقال الشافعي ان كان بغير امره
لا شيء عليه لان حكم الاكراه منه نوم عنده والنوم ابلغ من الاكراه في نقص الاختيار ولنا ان
اثر الدم والاكراه في نفي الاثم دون الحكم الا يرى ان النائم اذا انقلب على انسان فمات
يؤخذ بحكم الجناية وقد تقرر هنا سببه وهو نيل الراحة فيجب الدم وكذا اذا كان الحالق
حلالا لا يختلف الجواب في حق المحلوق عندنا واما الحالق فعليه الصدقة اذا كان محرما سواء
كان بامره او بغير امره وكذا اذا حلق المحرم راس حلال عندنا وقال الشافعي لا شيء على الحالق
لانه لا يرتفق بما فعل والموجب هو الارتفاق ولنا ان الانسان قد يتأذى بتفث غيره ويرتفق
بازالته ولان ما ينمو من بدن الانسان قد استحق الامن بسبب الاحرام بمنزلة نبات الحرم فكان
ازالته ازالة الامن كذا في الهداية والكفاية قوله او رقبته اي وكذا لو حلق رقبته
كلها لزمه دم لانه عضو مقصود بالحلق قوله او ابطيه او احدهما اي وكذا لو حلق ابطيه
او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة

او محجمه

قوله او محجمه اي وكذا لو حلق موضع المحاجم يجب دم عند ابي حنيفة وقالا لا يجب الا صدقة
لان الارتفاق الكامل لا يحصل به اذ ليس هو مقصودا بالحلق ولابي حنيفة انه يقصد
بالحلق للحجامة فكان حلقه مقصودا ولانه يزيل الشعث قوله وفي اخذ شاربه حكومة
عدل وتفسيره انه كم يكون ذلك من ربع اللحية فيؤخذ بمثل ذلك المقدار من ربع دم اللحية
وانما لم يجب فيه دم لانه ليس بمقصود بالحلق لان من الناس من يحلق الشارب دون اللحية
وكذلك من الشارع باعضاء اللحية وقص الشارب فينبغي ان يتكامل الجناية بحلقه قلنا
نعم لكن العضو واحد حقيقة باعتبار الاتصال فلا يجعل في حكم عضوين قوله
وفي شارب حلال وقلم اظفاره طعام اي اذا اخذ المحرم شارب حلال او قلم اظفاره حلال
فعليه طعام اي ما شاء من طعام لانه لا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتأذى بتفث غيره وان كان
اقل من التأذي بنفسه فيلزمه طعام قوله او قص اظفار يديه ورجليه في مجلس او يدا او
رجلا والا تصدق فقوله او قص عطف على ما تقدم من موجبات الدم وليس بمعطوف
على قوله وفي اخذ شاربه وفي شارب حلال يعني اذا قص المحرم اظافير يديه ورجليه في مجلس
واحد فعليه دم وقيد بقوله في مجلس لانه لو قطع اظافير يد واحد في مجلس ويد اخرى في
مجلس اخر وكذا الرجل قص اظافير رجليه في مجلسين تجب اربع دماء لتعدد الجنايات وفي صورة
اولى الجناية من نوع واحد فيتحد الموجب باتحاد المجلس وهذا عندهما وقال محمد يجب دم
واحد عند اختلاف المجالس ايضا لان مبناها على التداخل فاشبه كفارة الفطر الا اذا
تخللت الكفارة لارتفاع الاولى بالتكفير ولهما ان الغالب فيها معنى العبادة فيتقيد التداخل
باتحاد المجلس كما في آية السجدة وكذا اذا قص يدا او رجلا فعليه دم اقامة للربع مقام الكل
كما في الحلق وقوله والا تصدق اي وان قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة معناه يجب

بكل ظفر صدقة وقال زفر يجب الدم بقص ثلاثة وهو قول ابي حنيفة لان في اظافير اليد الواحدة
دما والثلاثة اكثرها ولنا ان اظافير يد واحدة اقل ما يجب الدم بقلمه وقد اقمناها مقام
الكل فلا يقام اكثرها مقام كلها لانه يؤدي الى ما يتناهى كذا في الهداية **قوله**
لخمسة متفرقة اي واذا اخذ من يديه ورجليه خمسة اظافير متفرقة فعليه صدقة وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد عليه دم لكمال نصاب موجب الدم كما اذا
حلق ربع راسه من مواضع متفرقة لهما ان كمال الجناية بنيل الراحة والزينة والتقليم
على هذا الوجه يؤذيه ويشينه بخلاف حلق ربع الراس من مواضع لانه معتاد على ما
مر وكذلك لو قص اكثر من خمسة تجب الصدقة لكل ظفر طعام مسكين اي نصف صاع
من بر الا ان يبلغ ذلك دما فينقص من الدم شيئا فرقا بين الجناية القاصرة والكاملة
قوله ولا شيء باخذ ظفر منكسر لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس من شجر الحرم
قوله وان تطيب او لبس او حلق بعذر ذبح شاة او تصدق بثلثة اصوع على ستة
مساكين او صام ثلثة ايام والاصل في ذلك قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به
اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وقد فسرها النبي عليه السلام
بما ذكرنا وسبب نزولها ما روى كعب بن عجرة قال امرني رسول الله صلى الله عليه وآله
والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر لي فقال اتؤذيك هوام راسك فقلت نعم فانزل الله
تعالى هذه الآية فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلثة ايام فقلت ما الصدقة قال ثلثة اصوع
من حنطة على ستة مساكين فقلت وما النسك قال شاة فقد ذكره بحرف او فاوجب التخيير
ككفارة اليمين وهذا الحكم ثابت في كل مضطر لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ثم الصوم
والصدقة يجوز في اي مكان شاء عندنا والدم يختص بالحرم لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان

مخصوص

مخصوص او مكان مخصوص وهذا الدم لا يختص بزمان فيختص بمكان وقال الشافعي الصدقة
ايضا بمساكين الحرم لان المقصود منها نفع فقراء الحرم ولنا ان الصدقة عبادة وقربة حيث ما كانت
فلا يختص بمكان دون مكان كالصوم **قوله** ولا شيء ان نظر الى فرج امراة بشهوة فامنى لان
المحرم هو الجماع ولم يوجد لا صورة ولا معنى فعدم ادخال الفرج في الفرج واما معنى فلان
ليس بقضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال فصار كما اذا تفكر فامنى والمراد من الا
مناء انزال المني **قوله** وتجب شاة ان قبل او لمس بشهوة قال صاحب الهداية قيد الانزال
لفظ الجامع الصغير وفي الاصل لا فرق بين ما اذا انزل او لم ينزل وكذا الجواب في الجماع فيما
دون الفرج وعن الشافعي انه انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل واعتبره بالصوم
ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصودا
فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الاستمتاع بالفساد وذلك محظور الاحرام
فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما
دون الفرج قال صاحب الكفاية والاصح ان الانزال شرط في المس والنظر ليس شرط
في الجماع فيما دون الفرج خلافا للشافعي اما اشتراط الانزال في المس والنظر فلكونه جماعا
من وجه واما عدم الاشتراط في الجماع فيما دون الفرج فلانه من جملة الرفث ولانه جماع
معنى وجه هذا المفهوم كلا **قوله** او افسد حجه بجماع في احد السبيلين قبل الوقوف
بعرفة ويمضي ويقضي فقوله او افسد عطف على قوله ان قبل او لمس اي ويجب ايضا
شاة ان افسد حجه بجماع في احد السبيلين قبل الوقوف وقيد بقوله قبل الوقوف
لانه لو جامع بعد الوقوف فالحكم غير هذا يجيء في المسئلة التي تليها فمن جامع قبل الوقوف
في احد السبيلين فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج لكن لم يفسد حجه ويقضي الحج من

قابل والاصل فيه ما روى ان رسول الله سئل عن واقع امراته وهما محرمان بالحج قال
يريقان دما ويمضيان في حجهما وعليهما الحج من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة
وقال الشافعي يجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف والحجة عليه ما روينا ولا
القضاء لما وجب حق معنى الجناية لان القضاء لا يجب الا لاستدراك المصلحة فيكتفى بالشاة
بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثمه ثم روى عن ابي حنيفة في غير الاصل ان الجماع يفسد
به تتقاصر معنى الوطي والاصح هو الاول قوله ولم يفترقا فيه اي في القضاء اي وليس
على من جامع فافسد حجه ان يفارق امراته في القضاء عندنا وقال مالك اذا خرجا
من بيتهما يجب عليهما ان يفترقا وقال زفر اذا احرما افترقا وقال الشافعي اذا انتهيا الى المكان
الذي جامعها فيه افترقا للشافعي انهما يتذكران ذلك فيقعان في المواقعة ومالك وزفر
يتمسكان بما روى عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس مثل مذهبهما ولنا ان الجامع
بينهما قائم وهو النكاح فلا معنى للافتراق اما قبل الاحرام فلاباحة الوقاع واما بعده
فلانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة الشديدة باللذة اليسيرة فيزدادان ندما فلا
معنى للافتراق قوله وبدنة لو بعده ولا فساد اي ويجب بدنة لو جامع بعد الوقوف
بعرفة ولا يفسد حجه خلافا للشافعي فان عنده اذا جامع قبل الرمي فسد حجه لان احرامه
قبل الرمي على حالة الاولى انه لا يحل له شيء مما يحرم على المحرم ولنا قوله عليه السلام من وقف
بعرفة فقد تم حجه وانما تجب بدنة لان الجماع اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه
قوله او جامع بعد الحلق اي وكذا لا افساد لو جامع بعد الحلق بل يجب عليه
شاة لبقاء احرامه في حق النساء وعدم بقائه في حق سائر المحظورات فخفت الجناية فاكتفى
بالشاة قوله او في العمرة قبل ان يطوف الاكثر وتفسد عمرته ويمضي وتقضي اي

يجب

يجب شاة لو جامع في العمرة قبل ان يطوف الاكثر وتفسد عمرته ويمضي ويقضي وقال الشافعي تجب
بدنة اعتبارا بالحج لنا انه لا بد لنا من اظهار التفاوت بين الفرض والسنة في الرتبة فاذا اوجب
في الفرض بدنة تجب في السنة شاة اما الفساد فلوقوع الجماع قبل اكثر اشواط العمرة واما
وجوب المضي فلانه لا يتحلل من احرامه الا باتيان الافعال واما القضاء فلتقرر الوجوب
قوله او بعده بعد طواف الاكثر ولا فساد اي اذا جامع بعد طواف اربعة اشواط من
عمرته فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة وهذا
بناء على هذا ان العمرة فريضة عنده وسنة عندنا له قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
وقوله عليه السلام العمرة هي الحجة الصغرى ولنا ان النبي عليه السلام سئل عن العمرة اهي واجبة فقال
لا وان تعتمر خير لك وقوله عليه السلام الحج مكتوبة والعمرة تطوع والنص امر بالاتمام وذلك
بعد الشروع وايضا قد قرئ بالرفع والعمرة لله كما زعمت الكفار ان الحج لله والعمرة للصنم
فاخبر الله تعالى ان العمرة لله كذا في السغدي ولما كانت عنده فريضة فصح وقوع الجماع في
خلالها فتفسد وعندنا لما كانت سنة فلو اقتصر على اربعة اشواط جاز وكان عليه لترك
ثلاثة اشواط دم فكذا ههنا كذا فهم من النافع قوله وجامع الناسي كالعامد اي وجماع الناسي
في الحج كجماع العامد وقال الشافعي جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة
هو يقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فان قيل لم لم يفسد الصوم بالجماع والاكل ناسيا
مع انهما ينافيان ركن الصوم وهو الامساك قلنا لان ههنا هيئة المحرم حالا لانه مذكرة
كما ان الكلام ناسيا يفسد للصلاة بناء على ان هيئة الصلاة مذكرة بخلاف الصوم لانه
ليس فيه   وهيئته مذكرة فاعتبر النسيان فيه عذرا قوله او طاف للركن محدثا
اي وكذا تجب شاة لو ان طاف طواف الزيارة محدثا وقال الشافعي لا يعتد به لقوله عليه السلام

الصلوة فيكون الطهارة من شرائطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة
وخبر الواحد لا يوجب العمل فعلنا يوجب الطهارة فيدخله نقص بترك الطهارة فيجب بالدم
قوله وبدنة لو جنبا ويعيد اي ولو طاف طواف الزيارة جنبا فعليه بدنة كذا روي عن
ابن عباس ولان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وعليه ان يعيد
لان اداه ناقصا والاصح انه يؤمر في الحدث بالاعادة استحبابا وفي الجنابة ايجابا ثم ان عاده
في ايام النحر فلا شيء عليه لانه اعاده في وقته وان اعاده بعد ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة
لان تاخير النسك عنده موجب للدم خلافا لهما ولو رجع الى اهله وقد طاف جنبا فعليه ان يعود
لان النقص كثير فيؤمر بالعود واستدراكا للفائت ويعود باحرام جديد وان لم يعد وبعث
بدنة اجزاه لما قلنا انه جابر قوله وصدقة لو محدثا للقدوم لانه اذا شرع في هذه الطواف
صار واجبا بالشروع فيدخله النقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة وقال الشافعي لا يعتبر به
والحجة قد مرت قوله والصدر بالجر عطف على قوله للقدوم اي ومن طاف طواف الصدر محدثا
فعليه صدقة لانه دون طواف الزيارة وان كان واجبا فلا بد من اظهار التفاوت وعن ابي حنيفة
انه يجب شاة الا ان الاول اصح وان طافه جنبا فعليه شاة لانه نقص كثير ثم هو دون طواف الزيارة
فيكتفى بالشاة قوله او ترك اقل طواف الركن اي ومن ترك من طواف الزيارة ثلثة اشواط
فما دونها فعليه شاة لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث
ولو رجع الى اهله اجزاه ان لا يعود ويبعث شاة قوله ولو ترك اكثره بقي محرما اي من
ترك اربعة اشواط منه بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا
ثم قوله بقي محرما ينبغي ان يكون معناه بقي محرما في حق النساء لانه غير محرم في حق سائر المحظورات
قوله او ترك اكثر الصدر او طاف جنبا اي من طاف طواف الصدر جنبا او ترك اربعة

اشواط

اشواط منه فعليه شاة لانه ترك الواجب في الصورتين والافضل ان يعيد ما دام بمكة اقامة للواجب
في وقته قوله وصدقة بترك اقله اي ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه صدقة
اظهارا للتفاوت بين اغلظ الحكمين وهو الجناية واخفهما وهو الحدث قوله او طاف للركن محدثا
وللصدر طاهرا في آخر ايام التشريق اي ومن طاف طواف الزيارة محدثا وطاف طواف الصدر طاهرا
في آخر ايام التشريق فعليه دم لان طواف الصدر لا يجب لان اعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب
فلا ينتقل طواف الصدر اليه فبقي طواف الزيارة على حاله وقد طافه محدثا فيجب بالدم قوله
ودمان لو طاف للركن جنبا اي لو طاف طواف الزيارة جنبا وطواف الصدر طاهرا في آخر ايام التشريق
فعليه دمان دم لترك طواف الصدر بالاتفاق ودم لتاخير طواف الركن الى اخر ايام التشريق عند
ابي ح على ما عرف من مذهبه ان التاخير موجب للدم عنده وهذا لان طواف الزيارة في هذه الصورة
مستحق الاعادة فينتقل طواف الصدر اليه لانه من جنس الطواف فقام طواف الزيارة فائدة ولحق باسقاط
البدنة عنه وقد حصلت العزيمة في ابتداء احرام الافعال على الترتيب الذي شرعت فبطلت نية على
خلاف ذلك ووجب صرفه الى ما عليه كمن عليه سجدة الصلبية اذا سجد للسهو يصرف الى الصلبية
دون السهو واذا صرف اليه صار مؤخرا للطواف الزيارة عن ايام النحر تاركا لطواف الصدر فلزم
الدم بترك الصدر اتفاقا وبتاخير الآخر عند ابي حنيفة الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام
بمكة لا بعد الرجوع لان التحلل ثم يطوف الزيارة حقه بمعنى النقصان كذا في الكافي الطواف
الزيارة حقه بمعنى النقصان فصار تاركا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزيارة كذا في الهداية
قوله او طاف لعمرته وسعى محدثا ولم يعد لها اي ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء
وحل منها فما دام بمكة يعيدهما ولا شيء عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث
واما السعي فلانه تبع للطواف فاذا اعادهما لا شيء عليه لارتفاع النقصان فان رجع الى اهله

قبل ان يعيد فعليه دم لانه ترك الطهارة فيه وقيل مراتها واجبة بالطواف قوله او ترك السعي اي
ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم لكن حجه تام خلافا للشافعي بناء على
ان السعي عندنا واجب فيلزم بتركه الدم دون الفساد وعنده ركن قوله او افاض من عرفات
قبل الامام اي ومن افاض من عرفات قبل الامام فعليه دم وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن اصل
الوقوف فلا يلزم ترك الاطالة شيء ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عليه السلام فادفعوا
بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم بخلاف ما اذا وقف ليلا لان الاستدامة الوقوف على من
وقف نهارا كذا في الهداية قوله او ترك الوقوف بالمزدلفة اي ومن ترك الوقوف بالمزدلفة
فعليه دم لانه من الواجبات قوله او رمي الجمار كلها او رمي يوم اي ومن ترك رمي الجمار في الايام
كلها او رمي يوم واحد فعليه دم اما وجوب الدم فلتحقق ترك الواجب واما وجوب دم واحد
في ترك كل الجمار فلان الجنس متحد قوله او اخر الحلق او طواف الركن اي ومن اخر الحلق حتى
مضت ايام النحر او اخر طواف الزيارة عنها فعليه دم عند ابي حنيفة وقالا لا شيء عليه لانهما ان ما فات
مستدرك بالقضاء ومع القضاء لا يجب اخر ولابي حنيفة حديث ابن مسعود قال من قدم نسكا
على نسك فعليه دم ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير عما هو
موقت بالزمان قوله او حلق في الحل اي وان حلق في ايام النحر في غير الحرم فعليه دم وهذا في الحج
ومن اعتمر فحلق في غير الحرم فعليه دم ايضا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء عليه فقيل هذا الخلاف
في الحاج بالاتفاق لان السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف لابي يوسف
ان الحلق غير مختص بالحرم لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا عام الحديبية وحلقوا اعامهم بالحديبية
ولهما ان الحلق لما حصل محللا صار كالسلام في اخر الصلاة فصار نسكا فيختص بالحرم كالذبح
وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه كذا في الهداية قال العبد الضعيف وهذا مشكل بالمحصر

اذا احصر في غير الحرم فانه يتحلل بالاتفاق لكن عندهما ليس عليه ان يحلق ويقصر وعند ابي يوسف
الحلق او التقصير واجب عليه ثم كيف يستقيم قولهما مع الاية التي نزلت في الاحصار وهو قوله تعالى
ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله ولكن يمكن ان يجاب انهما يحملان الاية بعد بلوغ
الهدي محله على الاباحة دون الوجوب واليه الاشارة في الكفاية قوله ودمان لو حلق القارن
قبل الذبح اي لو حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان وهذا عند ابي حنيفة فان عنده دم
دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم
واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء على ما بينا في مذهبه ومذهبهما **باب**
الصيد قوله ان قتل محرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما في القتل فلقوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم هذا
نص على ايجاب الجزاء واما الدلالة ففيها خلاف الشافعي هو يقول الجزاء متعلق بالقتل
والدلالة ليست بقتل ولنا ما روي ان ابا قتادة اصاب حمارا وحشيا وهو حلال واصحابه
محرمون فقال عليه السلام لاصحابه هل دللتم هل اشرتم قالوا لا قال اذا فكلوا فلو لم يتعلق الحكم
به انه لو لم يكن الاشارة اثرا في تحريم الصيد لما كان في السؤال فائدة فاذا ثبت هذا في الاشارة
فالدلالة اولى لانها فوق الاشارة في التعريض قوله وهو قيمة الصيد بتقويم عدلين في مقتله او اقرب
موضع منه فيشتري بها هديا او ذبحه ان بلغت هديا او طعاما وتصدق به كالفطرة او صام عن
طعام كل مسكين يوما اي والجزاء ان يقوم الصيد المقتول عدلان في مكان قتله او في اقرب المواضع منه
ان كان القتل في البرية ثم القاتل مخير ان شاء اشترى بالقيمة هديا وذبحه ان بلغت القيمة هديا
وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق به على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او صام عن كل نصف صاع يوما
وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير فيما له نظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي الارنب عناق

الى غير ذلك لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله ما يشبهه في الصورة لا في القيمة

القيمة لا يكون نعما وكذا الصحابة اوجبوا النظير من حيث الخلقة وما ليس له نظير يجب القيمة مثل العصفور

والحمام وما اشباههما فيرد الى القيمة كقولهما وقال الشافعي يجب في الحمامة شاة لانهما متشابهة

من حيث ان كل منهما يعب ويهدر العب شرب الماء من غير قطع الجرعة والهدر الصوت ولابي حنيفة

وابي يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى فاذا لم يحمل على المثل صورة يحمل على المثل معنى

لكونه معهودا في الشرع كما في حقوق العباد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم والمراد من هذا المثل في هذه الآية القيمة في القيميات بالاجماع فكذا هنا

فالمراد بقوله من النعم اي قيمة ما قتل من الوحش والنعم يطلق على الوحش والاهلي كذا نقل

عن ايمة اللغة ثم الخيار الى القاتل في ان يجعل ذلك القيمة هديا او طعاما او صياما عند ابي حنيفة

وابي يوسف وقال محمد والشافعي الخيار الى الحكمين لقوله تعالى يحكم به ذوا عدل لان

التخيير شرع رفقا لمن عليه فيكون الخيار كما في كفارة اليمين كذا في الهداية قوله

او فان فضل اقل من نصف صاع فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا

لان الصوم اقل من يوم غير مشروع وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب

او يصوم عنه يوما كاملا لما قلنا قوله وان جرحه او قطع عضوه او نتف شعره ضمن ما نقص

اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد فان من ادخل النقصان في مال الغير يضمن ما نقص

قوله وتجب القيمة بنتف ريشه او قطع قوايمه اي وان نتف ريش طاير او قطع قوايم صيد

ضمن جميع قيمتها لانه اخرجه من حيز الامتناع وفوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فصار قاتلا

له من كل وجه قوله وحلبه اي ومن حلب الصيد يضمن قيمة اللبن كذا في شرح الوقاية

لان اللبن من اجزاء الصيد فصار كمن نتف شعره او قطع عضوه وفي الهداية ثم وضع المسئلة

في صيد المحرم

161

في صيد المحرم لكن البيض في حق المحرم كذلك قوله وكسر بيضه اي ومن كسر بيض نعامة او غيرها

فعليه قيمة البيضة معناه اذا لم يكن فاسدة لانه اصل الصيد وله عرضية ان يكون صيدا فنزل منزلة

الصيد احتياطا وهذا مروي عن علي وابن عباس قوله وخروج فرخ ميت عطف على قوله نتف

شعره اي ويجب القيمة بخروج فرخ ميت به اي بالكسر يعني ان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمة

الفرخ حيا وهذا استحسان والقياس ان لا يغرم سوى قيمة البيض لان حياة الفرخ غير معلوم

وجه الاستحسان ان البيض بعد ان يخرج الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيستند بالكسر

على الموت فان قيل يشكل هذا بما اذا ضرب بطن امراة فالقت جنينا ميتا وماتت الام لا يجب

ضمان الام لم يجب ضمان الولد قلنا لان الجنين في حكم النفس من وجه وفي حكم جزء من وجه والضمان

الواجب بحق العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك فاما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط

فترجحت جهة النفسية في هذا الباب كذا في الكفاية قوله ولا شيء بقتل غراب وحداة وذئب

حية وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة لقوله عليه السلام

خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم والمراد بالخمس الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور

وقيل المراد بكلب العقور الذئب وقيل بل الذئب في معناه واما النمل والبرغوث والقراد والسلحفاة

فلانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي موذية بطباعها والمراد النمل السوداء

والصفراء الذي يوذي وما لا يوذي لا يحل قتلها ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى والمراد بالغراب

هو الذي ياكل الجيف ويبتدي بالاذى قوله ويقتل قملة وجرادة تصدق بما شاء وفي

قال عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة وان شاء تصدق بكسرة خبز وهذا اذا اخذ من بدنه

فقتلها اما اذا قتل القملة ساقطا على الارض فقتلها فلا شيء عليه لانه ليس من ازالة التفث واذا قتل

من بدنه اكثر من ثلث فعليه نصف صاع من الحنطة كذا في الكفاية قوله ولا يجاوز عن شاة بقتل

سبع وقال الشافعي لا يجب شيء بقتل السبع لانها جبلت على الايذاء فدخلت في الفواسق ولنا ان السبع
صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ والقياس على الفواسق لا يصح لما فيه ابطال العدد المنصوص
ثم عدم التجاوز قيمة السبع عن الشاة مذهبنا وقال زفر يجب القيمة بالغة ما بلغت اعتبارا
بالماكول ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة قوله وان صال لا شيء بقتله اي وان
حمل السبع على المحرم فقتله فلا شيء عليه وقال زفر عليه الجزاء اعتبارا بالجمل الصائل فانه لو قتله
المصول يجب قيمته ولنا ان عمر رضي الله عنه قتل سبعا واهدى كبشا فقال انا ابتدأناه فهذا التعليل
بيان ان البداية لو كانت من السبع لا يجب شيء بخلاف الجمل الصائل لان الاذن من قبل صاحب
الجمل غير موجود قوله بخلاف المضطر اي وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء لان
الاذن من الشارع مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة
او نسك بخلاف ما اذا صال السبع لان الاذن عند الاذى مطلق لقوله عليه السلام خمس من الفواسق
يقتلن الحديث والآية وان وردت في الحلق لكن بمعنى الاضطرار فالحقنا المضطر به دلالة
كذا في الكفاية قوله والمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاجة وبط اهلي لان هذه الاشياء
ليست بصيود لعدم التوحش والمراد بالبط الذي يكون في المساكن لانه الوف باصل الخلقة
قوله وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول وظبي مستانس خلافا لمالك في الحمام المسرول فانه
الوف مستانس ولا يمتنع بجناحه لبطؤ نهوضه ولنا ان الحمام متوحش باصل الخلقة ولا
يبطله الاستيناس كالبعير اذا ند لا ياخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم والاصل ان
الاصل لا يبطل بالعارض قوله ولو ذبح محرم صيدا حرم اي واذا ذبح المحرم صيدا
فذبيحته ميتة سواء ذبح لنفسه او لغيره بل هو حرام على القاتل المحرم وفي حله لغيره غير محرم
ولنا قوله عليه السلام في حديث ابي قتادة هل اعنتم هل اشرتم فقالوا لا فقال فكلوا اذا فاذا كانت

... الظبي المستانس صيد باصل الخلقة

الاعانة

162

الاعانة والاشارة موجبتان حرمة الاكل فالذبح اولى قوله وغرم باكله لا محرم آخر
اي فان اكل المحرم الذابح من ذلك الصيد شيئا فعليه قيمة ما اكل مع جزاء الصيد عند ابي حنيفة
وقالا ليس عليه غرامة ما اكل بل عليه قيمة ما قتل فان اكل منه محرم آخر فلا شيء عليه اتفاقا لهما
ان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار كما اذا اكل غيره من المحرمين ولابي حنيفة ان
حرمته باعتبار احدهما انه ميتة والآخر انه محظور احرامه لان احرامه هو الذي اخرج الصيد
من المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكاة فكان حرمة التناول مضافا الى احرامه وهذا اذا
اكل بعد اداء الجزاء اما اذا اكله قبل اداء الجزاء فعليه جزاء واحد بالاجماع كذا في السغناقي
والكفاية لان في الصورة الثانية يدخل جزاء ما اكل في الجزاء قوله وحل له لحم ما اصطاده
حلال وذبحه ان لم يدل عليه ولم يامره بصيده وقال مالك اذا اصطاده لاجل المحرم لا يحل له
اكله لقوله عليه السلام لا باس بان ياكل لحم صيد ما لم يصده او يصد له ولنا ان اصحابه تذاكروا لحم الصيد
في حق المحرم فقال عليه السلام لا باس به واللام فيما روي لام تمليك فيحمل على ان يهدي اليه الصيد
دون اللحم او معناه ان يصاد بامره ثم شرط عدم الدلالة فيه ايدل على ان الدلالة محرمة
وقيل فيه روايتان وجه الحرمة حديث ابي قتادة ووجه الحل ان حديث ابي قتادة تناول الاعانة
والاشارة فقط قوله وبذبح الحلال صيد الحرم قيمته يتصدق بها لا صوم اي ويجب الجزاء
بذبح الحلال صيد الحرم قيد بالحلال لان المحرم اذا قتل صيد الحرم لزمه كفارة واحدة لاجل
الاحرام لا لاجل الحرم على جواب الاستحسان لان معنى تفويت الامن اذا اعتبر مرة لا يجب
الضمان لا يمكن اعتباره ثانيا كذا في الكفاية واعتبار الاحرام اولى لما فيه من الجزاء وضمان المحل
فكان مشتملا على معنيين وقوله قيمة فاعل محذوف اي وتجب قيمة لا صوم اي لا يجوز الصوم
مكان القيمة لانها غرامة وليست بكفارة والصوم يصلح جزاء للافعال ولا يصلح ضمان المحل قال

زفر بجزيه الصوم اعتبارا بما وجب على المحرم والفرق لنا هو ان ما وجب على المحرم جزاء فعله لان
الحرمة باعتبار معنى فيه وهو احرامه وهذه غرامة فاشبه ضمان الاموال وفي جواز الهدي عن علمائنا
روايتان قوله ومن دخل الحرم بصيد ارسله اي يجب ارساله اذا كان في يده خلافا للشافعي
فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد وغنى صاحب الشرع ولنا انه صيد الحرم
فاستحق الامن لقوله تعالى ومن دخله كان آمنا وهذا اذا كان في يده حقيقة حتى اذا كان
في رحله او قفصه لا يجب عليه الارسال كذا في الكفاية قوله فان باعه رد البيع ان بقي وان
فات فعليه الجزاء اما رد البيع فلانه ليس له التعرض لصيد الحرم واما شرط البقاء فلان الفسخ
لا يمكن بدونه فان فات الصيد فعليه الجزاء لتفويت الامن الذي استحقه وكذلك بيع المحرم الصيد
من محرم او حلال قوله ومن احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله وقال الشافعي عليه
يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه فصار كما اذا كان في يده ولنا ان الصحابة كانوا محرمين
وفي بيوتهم صيود ولم ينقل عنهم ارسالها ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض حقيقة
لانه محفوظ بالقفص والبيت لا به وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله والقائل
ان الصيد لا يكون في يده فلا يلزمه الارسال فان الجنب اذا حمل مصحفا في غلافه لم يكره
ولم يكن ذلك كاخذ المصحف بلا غلاف كذا في الكفاية قال العبد الضعيف في هذه المسئلة
اشكال فقد ذكر صاحب الهداية في المسئلة الاولى خلاف الشافعي وهو ما اذا كان الصيد
في يده يجب الارسال عندنا خلافا له وهذا في غاية البحث اللهم الا ان يقال انه يحمل الآية
في قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالامن في الآخرة فحينئذ لا اشكال لان
موضع المسئلة الاولى دخول الحرم بالصيد وهذا البحث في اصول الفقه قوله
ولو اخذ حلال صيدا فاحرم ضمن مرسله اي اذا اخذ حلال صيدا ثم احرم فارسله غيره من

يده ضمن عند ابي حنيفة وقالا لا يضمن لانه امر بالمعروف ونهى عن المنكر ثابت بالشرع وهذا لان
التعرض على الصيد بعد الاحرام حرام له لانه ملكه ملكا محترما فلا يبطل احترامه بالاحرام
وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه في حالة الاحرام لانه لا يملكه حينئذ كذا
في الهداية وهذا معنى قوله ولو اخذه محرم لا يضمن اي ولو اخذ المحرم صيدا فارسله
غيره من يده لا ضمان عليه لما قلنا انه لم يملكه قوله فان قتله محرم آخر ضمنا ورجع آخذه
على قاتله اما ضمانهما باشر قتله اما القاتل فظاهر واما الآخذ فلان فعله لا يكون ادنى
من فعل الدال والمشير واما رجوع الآخذ على القاتل فلانه يمكنه الارسال وقد قطع عليه
القاتل ذلك الامكان فكان مغرما حقيقة وقال زفر لا يرجع له لانه مؤاخذ بصنعه لنا
ان الآخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال الهلاك به فان قيل الآخذ لم يملك الصيد
والا كانت له في الصيد يد معتبرة فكيف يجب الضمان على القاتل قلنا ان اليد على
الصيد كانت يد معتبرة لانه يتمكن بهذا الاخذ من الارسال واسقاط الجزاء به عن نفسه
فالقاتل يصير مفوتا عليه هذا اليد قوله فان قطع حشيش الحرم او شجره غير مملوك
ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته الا فيما جف لان حرمتها ثبتت بسبب الحرم قال عليه السلام لا يختلى
خلاها ولا يعضد شوكها قوله وحرم رعي حشيش الحرم وقطعه الا الاذخر وقال ابو
يوسف لا باس بالرعي فيه لان فيه ضرورة فان منع الدواب عنه متعذر ولنا ما روينا
اذ القطع بالمشافر كالقطع بالمناجل وحمل الحشيش من الحل ممكن فلا ضرورة بخلاف
الاذخر لان النبي عليه السلام استثناه بقوله الا الاذخر كذا في الهداية قوله وكل شيء
على المفرد به دم فعلى القارن دمان دم لجنايته ودم لعمرته وقال الشافعي دم واحد بناء على
انه محرم باحرام واحد وعنده باحرامين فان قيل ينبغي ان يتداخل لحرمة الحرم والاحرام

فيما اذا قتل المحرم صيد الحرم على ما مر قلنا حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم الا ترى انه يحرم
للمحرم قتل الصيد فى الاماكن كلها والحرم لا يحرم الصيد وتوابعه من النابتات الحشيش كذا
فى الكفاية قوله الا ان يتجاوز الميقات غير محرم استثناء من قوله فعلى القارن دمان
وقال زفر عليه دمان ايضا اعتبارا بسائر الجنايات ولنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام
وبتاخره واجب واحد لا يجب الا جزاء الواحد قوله ولو قتل المحرمان صيدا تعدد الجزاء
ولو حلالان لا اى ولو قتل محرمان صيدا فعلى كل واحد منهما جزاء على الكمال لان كل واحد
منهما يصير جانيا جناية هى فوق الدلالة فيتعدد الجزاء واذا اشترك حلالان فى قتل
صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان هذا الضمان بدل عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد
باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطاء تجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة
بناء على ان الدية ضمان المحل والكفارة جزاء الجناية قوله وبطل بيع المحرم صيدا
وشراؤه لان البيع حيا تعرض للصيد وهو الاحرام وبعد ما قتله فبيعه بيع ميتة قوله
ومن اخرج ظبية الحرم فولدت وماتا ضمنهما اى الظبية والولد جميعا لان الصيد بعد الاخراج
من الحرم بقى مستحقا للامن شرعا وصفة الامان تسرى الى الولد كصفة الحرية والرقية
والتدبير فان قيل يشكل هذا بولد المغصوبة فان رد المغصوبة واجب وكونها واجب
الرد صفة شرعية ومع ذلك لا يسرى هذه الصفة الى ولدها فان ولدها ان هلك لا
يجب ضمانه على الغاصب اعنى اذا ولدت عند الغاصب قلنا ان الفرق ان الذى اخرجه مامور
باعادة الام والاولاد الى المامن وهو الحرم فاذا لم يفعل دخلت الاولاد فى الضمان
وولد المغصوبة لانه لم يامره صاحبه باعادته الى يده حتى لو طالبه فلم يرده نقول بضمانه
كذا فى الكفاية قوله فان ادى جزاءها فولدت لا يضمن الولد اى فان ادى جزاءها

بعد

بعد اخراجها ثم ولدت فماتا لا يضمن الولد لان الام بعد اداء الجزاء لم تبق آمنة ولان وصول
الحق الى صاحب الحق لوصول الاصل فصار كما اذا ادى بدل المغصوب كذا فى الهداية ثم المصنف
رحمه الله لما بين انواع الجنايات وجزائها اراد ان يبين جزاء مجاوزة المواقيت بغير احرام وهذا

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

قوله من جاوز الميقات غير محرم ثم عاد محرما
ملبيا او جاوز ثم احرم بعمرة ثم افسد وقضى بطل الدم قوله ثم عاد معناه عاد قبل ان يدخل
مكة ويطوف وقوله محرما ملبيا شرط التلبية انما هو مذهب ابى حنيفة وقالا ان رجع محرما
سقط الدم لبى او لم يلب وقال زفر لا يسقط الدم لبى او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود فصار
كما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد اليه بعد الغروب لنا انه تدارك المتروك فى اوانه
التدارك عندهما بما اذا عاد محرما لانه اظهر حق الميقات كما اذا مر محرما ساكتا وعند ابى حنيفة
التدارك بعوده محرما ملبيا لان العزيمة فى الاحرام من دويرة اهله فاذا ترخص بالتاخير
الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء التلبية وهذا بخلاف الافاضة لانه حينئذ لم
يتدارك المتروك ولو عاد بعد استلام الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ولو عاد قبل الاحرام
واحرم منها سقط بالاتفاق وقوله او جاوز ثم احرم لعمرة وافسد وقضى معناه اذا قضى
العمرة من الميقات وعلى القياس قول زفر لا يسقط عنه الدم ثم الساقط عندنا دم المجاوزة لانه
بالقضاء تدارك المتروك وهو قضاء حق الميقات واما دم الافساد فلا يسقط وعلى هذا
الاختلاف من جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم بالحج ففاته الحج وقضى يجب بالاحرام من الميقات
سقط عنه دم الميقات عندنا خلافا لزفر قوله ولو دخل الكوفى البستان لحاجة له
دخول مكة بلا احرام اى ولو دخل الكوفى بستان بنى عامر لحاجة ولم يرد دخوله مكة بلا احرام
دخول مكة فله دخولها بغير احرام لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده

ثم اذا دخله التحق باهل البستان وللبستاني ان يدخل بغير احرام للحاجة فكذا هذا وعن ابي يوسف
انه اذا نوى الاقامة بالبستان خمسة عشر يوما فالحكم كذلك واذا نوى اقل من ذلك ليس له
دخول مكة الا محرما لانه لم يلتحق باهله البستان **قوله** ووقت البستاني ويريد جميع الحل الذي
بينه وبين الحرم فان احرم من الحل ووقف بعرفة لم يكن عليه شيء لانه احرم من ميقاته
كذا في الهداية **قوله** ومن دخل مكة بلا احرام ثم حج عما عليه في عامه ذلك صح من دخل مكة بلا احرام
معناه اذا خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم منه بحجة عليه اجزاه من دخول مكة بغير احرام
وقال زفر لا يجوز وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فانه لو نذر بحجة او عمرة ثم دخل
مكة بغير احرام ثم عاد واحرم لا يجزيه من نذره لنا انه تلافى المتروك في وقته لان الواجب
عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء **قوله**
وان تحولت السنة لا اي وان تحولت السنة ثم حج من الميقات لا يجزيه عما وجب عليه بدخول
مكة بلا احرام لانه لما تحولت السنة صار ما وجب بدخول مكة بغير احرام دينا في ذمته فلا
يتادى بالاحرام مقصودا كما في الاعتكاف والمنذور في رمضان من هذه السنة فانه
يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من
بيان جزاء مجاوزة الميقات بغير احرام اراد ان يبين تداخل الاحرامين وهو اضافة الاحرام
الى الاحرام وهذا **باب** اضافة الاحرام الى الاحرام **قوله** مكي طاف شوطا لعمرة
فاحرم بحج رفضه وعليه حج وعمرة ودم لرفضه اي المكي اذا احرم لعمرة وطاف لها شوطا
او شوطين او ثلاثا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه دم لرفض حجه وحجة وعمرة قضاء
وهذا عند ابي حنيفة وقالا رفض العمرة اولى وقضاؤها وعليه دم لانه لا بد من رفض احدهما
لان الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع واذا وجب رفض احدهما فالعمرة اولى بالرفض

لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير موقتة ولو طاف للعمرة اربعة اشواط
رفض الحج بلا خلاف وكذا اذا احرم بالعمرة ولم يات بشيء من افعالها يرفض العمرة بلا خلاف
ولابي حنيفة ان العمرة تاكد باتيان شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتاكد ورفض غير المتاكد
ايسر ولان في رفض العمرة في تلك الحالة ابطال العمل وفي رفض الحج امتناع عنه ثم وجب الدم
بالاتفاق سواء رفض الحج او العمرة لانه تحلل قبل اوانه واما وجوب قضاء الحج مع عمرة عنده فلانه
في معنى فائت الحج **قوله** ولو مضى عليهما صح وعليه دم اما الجواز فلانه ادى افعالهما كما التزمهما
غير انه منهي عنه والنهي غير مانع تحقق الفعل لان النهي يقرر المشروعية عندنا على ما عرف في اصول
الفقه واما وجوب الدم فلجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكاب المنهي عنه **قوله**
ومن احرم بالحج ثم باخر يوم النحر فان حلق للاول لزمه الاخر ولا دم عليه والا لزمه وعليه دم قصر او لا
وصورة المسئلة ظاهرة فقوله قصر او لا وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان لم يقصر فلا شيء عليه لان
الجمع بين احرامي الحج او احرامي العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية
على الثاني لانه في غير اوانه فيلزمه الدم بالاجماع وان لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق
عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه شيء على ما ذكرنا
فلهذا سوى بين التقصيرين وعلمه عندكما في وجوب الدم وشرط التقصير عندهما واعلم ان المراد
بالتقصير الحلق لان التقصير لا يوجب الدم ثم هذا الدم لجمعه بينهما فان قيل فلم لم يلزمه دمان لان
كل واحد من الاحرامين قلنا لانه غير ممنوع عن احدهما فالنقصان حيث ما تمكن في جمعهما
فلذلك لزمه دم واحد وقوله فان حلق للاول معناه ان كان قد حلق للاول ثم احرم للثاني
وقوله قصر او لا قصر بعد الفراغ من الاول قبل الفراغ من الثاني او لم يقصر منهما واخر حلق الاول
الى وقت الفراغ من الثاني **قوله** ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم

باخرى لزمه دم لانه جمع بين احرامى العمرة وهو مكروه فلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة

قوله ومن احرم بحج ثم وقف بعرفات فقد رفض عمرته وفى الهداية المراد بهذا اذا طاف

بعمرة ثم

طواف التحية ثم احرم بعمرة لان طواف التحية سنة واذا لم يات بما هو ركن يمكنه ان ياتى بافعال

العمرة ثم بافعال الحج ولهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعة بينهما ثم فى هذه الصورة هذا الدم

دم كفارة لانه بنى افعال العمرة على افعال الحج من وجه وهو عكس الموضوع ثم اذا رفض عمرته

يقضيها لانه صح الشروع فيها وعليه دم لرفضها قوله وان توجه اليها لا يعنى انما يرتفض عمرته

بحقيقة الوقوف بعرفة اما اذا توجه اليها لا يرتفض على الاصح من مذهب ابى حنيفة وقد

ذكرنا الفرق بين هذا وبين التوجه بالجمعة فى آخر باب القران قوله فلو طاف للحج ثم

احرم بعمرة فمضى عليهما صح ويجب دم وندب رفضها اى وان كان طاف طواف الزيارة ثم احرم

بعمرة يوم النحر وايام التشريق لزمته العمرة لصحة الشروع فيها ويستحب ان يرفضها وفى الهداية

يجب رفضها لانه قد ادى ركن الحج فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه وقد كره العمرة

فى هذه الايام فان رفضها فعليه دم لرفضها وعمرة مكانها وان مضى عليها اجزاه لان الكراهة

لمعنى فى غير العمرة وهو كونه مشغولا فى هذه الايام باداء بقية اعمال الحج وعليه دم لجمعة بينهما فان

قيل كيف يكون جمعا وقد احرم بالعمرة بعد تمام التحلل بطواف الزيارة قلنا لانه بقى عليه بعض واجبات

الحج كرمى الجمار فيصير جامعا بينهما عملا وان لم يكن جامعا احراما كذا فى الكفاية قوله وان اهل

بعمرة يوم النحر لزمته ولزم الرفض والدم والقضاء اما لزومها فلان الجمع بين احرامى الحج والعمرة

جائز للافاق واما لزوم رفضها فلان العمرة مكروهة فى هذه الايام واما لزوم الدم فلرفضها

واما لزوم القضاء فلصحة الشروع فيها لكون الكراهة لمعنى خارجي على ما مر فى المسئلة المتقدمة

قوله فان مضى عليهما صح ويجب دم اما صحة المعنى فلما قلنا ان الكراهة لمعنى خارجي واما د

فمعناه

لجمعة بينهما معنى وللكراهة من حيث الوقت قوله ومن فاته الحج فاحرم بعمرة اوبحج رفضها

اما وجوب الرفض فلان فايت الحج يتحلل بافعال العمرة فيجب عليه عمرة من هذا الوجه فاذا

احرم بعمرة اخرى صار جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فعليه ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين

واما اذا احرم بحجة فعليه رفضها ايضا لان فايت الحج فى احرام الحج فيصير جامعا بين الحجتين

احراما فعليه ان يرفضها كما لو احرم بحجتين ثم اذا رفض فعليه قضاء وها لصحة الشروع فيها

ودم لرفضها للتحلل قبل اوانه وحاصل هذا يرجع الى حرف وهو ان فايت الحج فى احرام الحج وافعال

العمرة فاذا احرم بعمرة صار جامعا بين العمرتين افعالا واذا احرم بحجة صار جامعا بين الحجتين

احراما ثم المصنف رحمه الله لما بين الحج والعمرة والقران وساير انواع النسك اراد ان يبين ما يمنع

منها وهو الاحصار وهذا باب الاحصار الحصر المنع ومنه الاحصار لانه يمنع الحاج منها

والمحصر هو الذى اهل بحجة او عمرة ثم منع من الوصول الى البيت لمرض او عدو او غيرهما قوله

لمن احصر بعدو او مرض ان يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل فقوله لمن احصر خبر وقوله ان يبعث

اى البعث واجب لمن احصر يعنى اذا احصر المحرم بسبب مرض او عدو جاز له التحلل وقال الشافعى لا

يكون الاحصار الا بالعدو ولان التحلل بالهدى شرع فى حق المحرم ليحصل النجاة وبالاحلال

ينجو من العدو ولا ينجو من المرض لنا ان اية الاحصار وردت فى الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة

فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو والتحلل قبل الاوان لدفع الحرج الآتية من

قبل الامتداد فى الاحرام والاصطياد عليه مع المرض العظيم فلما كان الاحصار بالعدو

فبالمرض اولى ثم اذا جاز له التحلل يقال له ابعث شاة تذبح فى الحرم وواعد من يبعثه

يوما بعينه تذبح فيه ثم تحلل وانما يبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة

لم تعرف قربة قوله الا فى زمان او مكان كما مر فلا يقع قربة دونه واليه الاشارة فى قوله

ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وقال الشافعي
لا يتوقت بالحرم لانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف قلنا المراعى اصل التخفيف لا نهايته
التخفيف نقول له فيتحلل كما احل النبي عليه السلام واصحابه عام الحديبية قوله ولو قارنا
بعث بدمين اي ولو كان المحصر قارنا بعث دمين لاحتياجه الى التحليل عن احرامين فان بعث
بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما شرع في
حالة واحدة فان قيل يجب ان يكتفي بهدي واحد لان الهدي شرع للتحلل والتحلل من الاحرامين
يقع بتحلل واحد كما لو حلق بعد اداء الافعال قلنا ليس هذا كالحلق لان الحلق في الاصل
محظور الاحرام وانما صار قربة بسبب التحلل فكان قربة لمعنى في غيره لا لعينه فينوب الواحد عن الاثنين
كالطهارة الواحدة يكفي لصلوة كثيرة فاما الهدي شرع للتحلل الا انها قربة مقصودة
بنفسها بدون التحلل كما في الاضحية وما شرع قربة بنفسها لا ينوب الواحد عن الاثنين
كافعال الصلوة قوله ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر اما توقيت الحرم فلان دم الاحصار
قربة كما مر والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان وفيه خلاف الشافعي على ما مر وكذا
عدم توقيته بيوم النحر فمذهب ابي حنيفة وقالا لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر في المحصر بالحج اما
المحصر بالعمرة فيذبح متى شاء كما في هدي المتعة والقران لهما انه معتبر بالحلق لان كل واحد
منهما محلل ثم الحلق لا يجوز قبل يوم النحر فكذا هذا ولابي حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل
منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف هدي المتعة والقران
لانهما دم نسك وبخلاف الحلق لانه وقع في اوانه لان الوقوف ينتهي به وهو من معظم اركان الحج قوله وعلى
المحصر بالحج ان تحلل حجة وعمرة وكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما ولان الحجة
تجب قضاؤها والعمرة تجب لانه في معنى فائت الحج قوله وعلى المعتمر عمرة وهذا عندنا وقال مالك

الاحصار

الاحصار في العمرة لا يتحقق لان العمرة غير موقتة ولنا ان النبي عليه السلام واصحابه احصروا
بالحديبية وكانوا معتمرين فاذا تحلل وجب عليه القضاء بناء على صحة الشروع قوله
فان بعث ثم زال الاحصار فان قدر على الهدي والحج توجه والا لا اي فان بعث المحرم هديا
وواعدهم ان يذبحوه في يوم بعينه ثم زال الاحصار فان كان يدرك الحج والهدي يلزمه التوجه
ولا يجوز له التحلل لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فصار كمن تيمم ثم وجد الماء
قبل ان يصلي بالتيمم وان كان يدرك الهدي دون الحج يتحلل لعجزه عن الاصل وان كان
يدرك الحج دون الهدي فالقياس ان لا يجوز له التحلل لانه قادر على الاصل وفي الاستحسان
يجوز له التحلل لانا لو الزمناه التوجه لضاع ماله المبعوث وحرمة المال كحرمة النفس ثم ان شاء
صبر في ذلك الموضع او في غيره حتى يذبح عنه وان شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام
كذا في الهداية ثم اعلم ان هذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما
يتوقت بايام النحر فمتى يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة لعدم التوقيت
عنده فلعله ذبحه قبل يوم النحر والذبح وقع في يوم النحر اما في المحصر بالعمرة فيستقيم على قول الكل
قوله ولا احصار بعد ما وقف بعرفة اي ومن وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا لوقوع
الامن عن الفوات حتى لا يتحلل بالهدي ولكنه يبقى محرما حتى يطوف طواف الزيارة وان
لم يحلق فعليه دم لترك الوقوف بالمزدلفة ولرمي الجمار ولتاخير طواف الزيارة دم عند ابي حنيفة
وكذا لتاخير الحلق دم عنده فكان عليه اربعة دماء عند ابي حنيفة وعندهما ليس عليه دم
لتاخير الطواف والحلق لما عرف ان الاصل فان قيل ان سنة الاحرام متى زادت ثبت الحكم
للاحصار وقد ازدادت ههنا فلما ذا لا يثبت قلنا ليس كذلك فانه متمكن من التحلل بالحلق
الا في النساء والمشقة بالكف عن النساء ليست كهي بالكف عن سائر المحظورات قوله

ومن منع بمكة عن الركنين فهو محصر والا لا اى ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الوقوف
والطواف الزيارة فهو محصر لتعذر الاتمام عليه كالمحصر في الحل وان قدر على احدهما فليس
بمحصر اما على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه كالمحصر في الحل واما في الوقوف فلما
بينا في المسئلة اللتي قبلها وقد قيل في هذه المسئلة اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه والصحيح انها
على هذا التفصيل ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان الاحصار الذي هو فوات بعذر
ويساوي اراد ان يبين الفوات بالعوارض المكتسبة وهذا **باب** الفوات **قوله**
من فاته الحج بفوت الوقوف بعرفة فيتحلل بعمرة وعليه الحج من قابل ولا دم اى من فاته الوقوف بعرفة
حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف ينتهي به فاذا فات فعليه ان يطوف
ويسعى ويتحلل لكن لم يفت حجه لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة كما روي ويقضي من العام القابل
عليه السلام من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ولا دم عليه لان التحلل وقع
بافعال العمرة والعمرة في الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما **قوله** ولا فوت للعمرة وهي
وتسعى وتصح في سائر السنة وتكره يوم العرفة ويوم النحر وايام التشريق وقوله وتصح في سائر السنة
كان علة لعدم فواتها اما كراهيتها في هذه الايام لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت
تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه الايام مشغولة بافعال الحج فكانت متعينة له وعن
ابي يوسف انه لا يكره العمرة في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت الركن بعد الزوال والاظهر
هو الاول ثم لو ادى العمرة في هذه الايام صح مع الكراهة لان الكراهة لغيرها وهو تعظيم امر الحج
وتخليص وقته له **قوله** وهي سنة اى العمرة سنة عندنا وقال الشافعي هي فريضة لقوله عليه السلام
العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة
بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج فانه يتحلل بافعال العمرة وتاويل ما رواه انها مقدرة

باعمال كالحج كذا في المبسوط ثم المصنف رحمه الله لما بين اداء الحج بالنفس اراد ان يبين
الاداء بالنائب وهو الاحجاج والحج عن الغير فهذا **باب** الحج عن الغير **قوله**
النيابة تجري في العبادات المالية عند العجز والقدرة ولم تجز في البدنية بحال وفي المركب
منهما تجزي عند العجز فقط اعلم ان العبادات على ثلثة انواع احدها المالية المحضة
وهي اللتي تؤدى بالمال وحده مثل الزكوة فانها تؤدى بالنائب لكن وكل آخر
باداء زكوة ماله وانما تجزي النيابة في هذا القسم حالة العجز والقدرة لحصول المقصود
وهو سد خلة الفقير والنوع الثاني البدنية المحضة وهي اللتي لا تؤدى الا بالبدن مثل
الصلوة والصوم ولا تجزي النيابة في هذا القسم حالة العجز والقدرة لان المقصود فيهما
اتعاب النفس وهو لا يحصل بفعل النائب ولهذا لو اوصى ان يصلى عنه او يصوم
لا يجوز والنوع الثالث هو المركب منهما اى يؤدى بهما مثل الحج فتجزي النيابة فيها عند العجز
ولا تجزي عند القدرة اما عند العجز فلا عتبار تنقيص المال واما عند القدرة
فلعدم اتعاب النفس توفر للشبهين حظهما والاصل في هذا ان للانسان ان يجعل
ثواب عمله لغيره عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقد روي ان النبي عليه السلام
ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته **قوله** والشرط العجز الدائم الى
وقت الموت لان الحج فرض العمر فيشترط استيعاب العجز فان قيل يشكل هذا بالشيخ الفاني
في الصوم لم يشترط العجز الى وقت الموت في حق جواز الفدية مع ان الصوم ليس بفرض العمر فلا يصح
التعليل قلنا لما فات الصوم عن وقته التحق بفرض العمر لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا
على تقدير وجود القدرة فاستغرق العمر قضاء وان لم يستغرق اداء وعن ابي يوسف في المريض
انه ان برئ قبل فراغ المامور يلزمه الاعادة وان برئ بعد الفراغ لا يلزمه كذا في الكفاية .

قوله وانما شرط عجز المنوب عنه للحج الفرض لا للنفل اى وتجرى النيابة فى الحج
النفل فى حالة القدرة لان باب النفل اوسع فى ظاهر المذهب يقع الحج عن المنوب
الشهادة الاخبار بذلك قال النبى عليه السلام للخثعمية حجى عن ابيك واعتمرى وعن محمد
ان الحج يقع عن النائب وللمنوب ثواب النفقة ترجيحا لجانب كونه بدنية قوله
ومن احرم عن آمريه ضمن النفقة اى ومن امره رجلان ان يحج عن كل واحد منهما حجة
فاهل بحجة عنهما فهى عن الحاج ويضمن النفقة لان كل واحد منهما امره ان يخلص الحج له
من غير اشتراك ولا يمكن ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المامور ولا
يمكنه ان يجعل عن احدهما لانه متبرع فى جعل ثوابه لاحدهما او لهما فبقى على خياره بعد
وقوعه سببا لثوابه وهنا يفعل بحكم الامر وقد خالف امرهما فيضمن النفقة لانه صرف
نفقة غيره الى حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير معين فان مضى على
ذلك صار مخالفا ايضا وان عين قبل المضى فكذلك عند ابى يوسف وهو القياس وفى
الاستحسان يجوز كذا فى الهداية قوله ودم الاحصار على الامر وهذا عند ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف على المامور لابى يوسف ان دم الاحصار وجب للتحلل دفعا للضرر
امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه ولهما ان الامر هو الذى ادخله فى هذه العهدة فعليه خلاصه
فان كان الحج عن الميت فدم الاحصار فى مال الميت عندهما خلافا له قوله ودم القران
والجناية على المامور اما دم الجناية فظاهر لانه هو الجانى واما دم القران فمعناه اذا اذن
له بالقران اما اذا لم ياذن له لا يجوز له القران عند ابى حنيفة وانما تجب على المامور
لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين فالمامور هو المختص بهذه النعمة
لان حقيقة الفعل منه قوله فان مات فى الطريق يحج عنه من منزله بثلث ما بقى وصورته رجل

اوصى

ان يجعل عن احدهما بعد ذلك بخلاف ما اذا حج عن ابويه فان له

اوصى بان يحج عنه بثلث ماله فمات فاحجوا عنه رجلا فلما بلغ بغداد مات قال
ابو حنيفة يحج من منزله وقالا يحج عنه من بغداد لهما ان هذا السفر لم يبطل لقوله تعالى
ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله الآية
وقوله عليه السلام من مات فى طريق الحج كتب له حجة مبرورة فى كل سنة ولابى حنيفة ان هذا
السفر قد بطل فى حق احكام الدنيا قال النبى عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا الثلث
الحديث والحج ليس من الثلث المذكور وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا فبقيت الوصية
من وطنه ثم يحجون عنه بثلث ما بقى من ماله عند ابى حنيفة وقال محمد يحج عنه بما بقى من المال
المدفوع اليه ان بقى شئ والا بطلت الوصية لان التعيين الوصى كتعيينه وقال ابو يوسف
يحج عنه بما بقى من الثلث الاول لانه هو المحل فى انفاذ الوصية ولابى حنيفة ان قسمة الوصى
وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الى الوجه الذى سماه الموصى ولم يوجد التسليم على ذلك الوجه
وهذا لان القسمة انما تصح بالتسليم الى الموصى له وهذا الموصى له هو الحج معنى فلا يتم القسمة
الا بالصرف الى الحج قوله ومن اهل بحج عن ابويه فعين صح لان من حج عن غيره بغير اذنه
فانما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد اداء الحج فلغت قبل ادائه وصح جعله ثوابه لاحدهما
بعد الاداء بخلاف المامور بالحج على ما قررناه ثم المصنف رحمه الله لما بين النائب فى الاداء
وهو المامور بالحج اراد ان يبين النائب فى الثواب وهو الهدى الذى يحصل به ثواب الحج
من وجه وينوب عن الحج من وجه فى حق المحصر فهذا باب الهدى قوله ادناه شاة
لقوله عليه السلام الهدى ادناه شاة قوله وهو ابل وبقر وغنم لان النبى عليه السلام
جعل الشاة ادنى فلا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور ولان الهدى ما يهدى الى الحرم
ليتقرب فيه والاصناف الثلثة سواء فى هذا المعنى قوله وما جاز فى الضحايا جاز فى الهدايا

لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيختصان بمحل واحد ويشترط فيها ما يشترط
في الضحايا من السلامة عن العيوب التي تمنع الجواز كالعور والعرج وغيرهما قوله
والشاة جائزة في كل شيء الا في طواف الركن جنبا ووطء بعد الوقوف فان فيهما تجب البدنة وقد
مرت بدلائلها قوله ويأكل من هدي التطوع والمتعة والقران فقط لان هذه الثلاثة
دماء نسك فيجوز الاكل منها للمهدي والاغنياء كالاضحية وقد صح ان النبي عليه السلام
اكل من لحم هديه وعلى هذا يستحب ان ياكل وهذا اذا ذبح هدي التطوع في محله وهو الحرم
واما اذا ذبح في الطريق او عطب لا يجوز له الاكل من هدي التطوع في محله ويجوز من الواجب
كذا في الكفاية وقوله فقط احترازا عن دم الجنايات وما ليس بنسك وقد صح ان النبي عليه السلام
لما احصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدي ناجية الاسلمي قال له لا تاكل انت ولا رفقتك
منها شيئا قوله وخص ذبح هدي المتعة والقران بيوم النحر فقط لقوله تعالى فكلوا منها واطعموا
البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم الآية وقضاء التفث مختص بيوم النحر فكذا ما عطف قضاء التفث
عليه ليكون الكلام مطردا وقوله فقط احترازا عن دم الجنايات ودم الاحصار على مذهب
ابي حنيفة وعن دم التطوع وان كان هو يوم النحر افضل على ما هو المذكور في الهداية
قوله والكل بالحرم اي ويختص ذبح الهدايا كلها بالحرم يعني لا يجوز ذبح الهدايا الا
في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار اصلا في كل دم هو كفارة ولان
الهدي اسم لما يهدى الى الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر قوله
لا بفقيره اي ولا يختص التصدق بفقير الحرم فيجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم
وغيرهم وقال الشافعي لا يجوز التصدق لغيرهم لانه للتوسعة على فقراء الحرم ولهذا اختص
ذبحه بالحرم ولنا ان التصدق قربة انما كانت بخلاف الذبح لان الاراقة لم تعرف

قربة

قربة الا في مكان او زمان قوله ولا يجب التعريف بالهدايا التعريف الذهاب بها الى
عرفات وقيل المراد الاعلام كذا في شرح الوقاية واما ما كان فليس بواجب قوله
ويتصدق بجلاله وخطامه ولم يعط اجرة الجزار منه لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها
وخطامها ولا تعط اجرة الجزار منها قوله ولا يركبه بلا ضرورة لانه جعل الهدي خالصا لله تعالى
فما ينبغي ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج اليه لما روي
انه عليه السلام راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويحك وتاويله انه كان عاجزا قوله
ولا يحلبه وينضح ضرعه بالنقاح اي فان كان له لبن لم يحلبها لان اللبن متولد منه فلا يصرفه
الى حاجة نفسه وينضح ضرعه بالنقاح اي الماء البارد حتى ينقطع اللبن ولكن هذا اذا كان
قريبا من المذبح فان كان بعيدا منه يحلبه ويتصدق بلبنه لئلا يضر ذلك به قوله
فان عطب واجبا او تعيب اقام غيره مقامه والمعيب له اي اذا عطب الهدي حال كونه واجبا
او تعيب بعيب كبير اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته والمعيب له لان الواجب لا
يتادى بالمعيب والمراد بهذا العيب عيب يمنع التضحية قوله ولو تطوعا نحره وصبغ نعله
بدمه وضرب به صفحته ولم ياكله غني لما روي ان النبي عليه السلام بعث الهدايا على يدي ناجية
الاسلمي وامره ان ينحرها بمنى فقال اصنع بما عطب منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب
بها صفحة سنامها ثم خل بينها وبين الناس ولا تاكل انت ولا احد من رفقتك شيئا منها
وانما نهاه لانهم كانوا اغنياء كذا في الكفاية قوله ويقلد بدنة التطوع والمتعة والقران
فقط لان هذه دماء نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق بها اما كان نسكا ولا تقلد دم
الجنايات لان سببها جناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها ثم المراد من هذا
الهدي البدنة لانه لا يسن تقليد الشاة عندنا فصل في المتفرقات قوله ولو شهدوا

بر قومهم قبل يوم تقبل وبعده لا اى اهل عرفة اذا وقفوا في يوم وشهد قوم انهم وقفوا يوم التروية
تقبل شهادتهم لان التدارك ممكن فتقبل شهادتهم احتياطا ولو شهدوا انهم وقفوا يوم النحر
لم تقبل شهادتهم والقياس ان لا يجزيهم الوقوف لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة دونهما
وجه الاستحسان ان هذه شهادة قامت على النفي ولا يحيط علم الشاهد بما شهد به فلا تقبل
وهذا لان المقصود نفي حجهم والتدارك غير ممكن والحج مما لا يدخل تحت الحكم فينبغي للحاكم
ان يقول قد تم حج الناس **قوله** ولو ترك جمرة الاولى في اليوم الثاني رمى الكل او الاولى فقط اى
ولو رمى في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى فهو مخير ان شاء رمى الاولى ثم رمى الباقيين
وهو احسن لانه راعى الترتيب المسنون وان شاء رمى المتروك فقط لانه تدارك المتروك في وقته وقال
الشافعي لا يجوز ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا فصار كما اذا سعى قبل الطواف ولنا ان كل جمرة قربة بنفسها
فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض بخلاف السعي لانه تابع للطواف **قوله** ومن اوجب حجا ماشيا
لا يركب حتى يطوف للركن اى ومن اوجب على نفسه حجا ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة لانه
التزم القربة بصفة الكمال فيلزمه بتلك الصفة كما اذا نذر الصوم متتابعا وافعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي
الى ان يطوفه فان قيل كيف يستقيم هذا على قول ابي حنيفة فانه كره المشي في طريق الحج قلنا انما كره الجمع بين
الصوم والمشي لا مطلق المشي وانما كره ذلك لانه اذا فعلهما معا ساء خلقه فيجادل رفيقه ثم قيل
يبتدئ المشي من وقت الاحرام وقيل من بيته لان الظاهر انه هو المراد ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا
كذا في الهداية **قوله** ولو اشترى محرمة حللها بجماعها اى ومن اشترى جارية محرمة قد اذن
البائع بذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سابق على ملكه فلا
يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية منكوحة ليس له فسخ نكاحها ولنا ان المشتري قائم مقام البائع
وكان للبائع ذلك الا انه كان مكروها لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري لانه

لو وجدها بخلاف النكاح لانه لم يكن للبائع فسخه اذا كان باذنه والاولى ان يحللها بغير الجماع
تقليما للاظفار ونحوه والله الموفق والمستعان ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان انواع العبادات اراد
ان يشرع في بيان انواع المعاملات الدنيوية وقدم النكاح على سائرها لما انه عبادة من وجه قال
عليه السلام النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني ولان فيه تسكين ثوران شهوة النفس الامارة
فكان فيه ثوابا عظيما قال الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى
فبهذا المعنى كان عبادة فلذلك قدمه على سائر انواع المعاملات **كتاب النكاح** هو في اللغة الضم
ثم استعمل في الوطء لوجود الضم فيه واستعمل ايضا في العقد لانه سبب الوطء وفي الشرع اسم لما ذكره بقوله
وهو **قوله** هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا فقوله هو اى النكاح وقيد بقوله عقد احترازا
عن الزنا اذ ليس هو بعقد مع وجود الضم فيه وقيد بقوله قصدا اى مقصودا احترازا عن ثبوته تبعا لشيء آخر
عن شراء الامة فانه عقد يرد على ملك الرقبة قصدا وعلى ملك المتعة تبعا **قوله** وهو سنة
وعند التوقان فرض لان الاجتناب عن الزنا واجب وما لا يوصل الى الواجب الا به فيكون واجبا
واما حالة خوف الجور فلان فيه شبهة الحاق الضرر بالغير فيكون مكروها قال العبد الضعيف فان قلت
قد قال عليه السلام النكاح سنتي مطلق فكيف فصلتم بهذا التفصيل او قلت لما اخبر عليه السلام ان النكاح
علم بالضرورة انه سنة الا عند الاعتبار لحاله عليه السلام لانه لم يكن كثير المال وقد عصمه الله تعالى
من فتنة الشهوة فعلم ان الحديث مقيد بما ذكرناه وكذلك ما ورد في معناه ثم اعلم ان النكاح افضل
من التخلي لنفل العبادة عندنا وقال الشافعي التخلي للنوافل افضل الا ان يتوق نفسه الى النساء ولا
يصبر على التخلي لان النكاح من المعاملات حتى يصح من الكافر والعبادة اولى من المعاملات ولنا قوله عليه السلام
من كان على ديني ودين داود عليه السلام فليتزوج فان لم يجد اليه سبيلا فليجاهد في سبيل الله
وقد اشتغل النبي عليه السلام بالنساء على التخلي فيثبت انه افضل وايضا قدمهم بالتخلي والاشتغال الشهوة

منهما عن ذلك كذا في الكفاية **قوله** وينعقد بايجاب وقبول وضعا للمضي انما توقف على الايجاب والقبول لانه من العقود الشرعية فالايجاب والقبول ركن فيها لكنها ايكون بهكذا فيه ايضا واما اشتراط صيغة المضي فلان صيغة المضي وان كانت للاخبار الا انها جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وانما خص ذلك بالماضي لانه يدل على التحقيق لما انه يستدعي سبق المخبر به وصورة هذا ان يقول احدهما زوجت ويقول الآخر تزوجت او قبلت او رضيت او ما اشبهها **قوله** او احدهما اي الشرط في الايجاب والقبول ان يكونا بلفظين ماضيين كما او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا مثل ان يقول الخاطب زوجني ويقول الآخر زوجتك لانه توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح كذا في الهداية **قوله** وانما يصح بلفظ النكاح والتزويج وما وضع لتمليك العين في الحال اي ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التمليك ليس بحقيقة في النكاح ولا مجاز لان النكاح هو الضم والازدواج ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك ولهذا لو اشترى منكوحته فسد النكاح فيكون بين التمليك والازدواج منافاة لما فسد بل تاكد ولنا ان التمليك سبب الملك المتعة اذا كان المحل محلا والمحل المجازية دون الملازم فصحت الاستعارة بوجود الاتصال سببا كذا في الهداية والكفاية ثم قيد بقوله لتمليك العين احترازا عن لفظ الاجارة وقيد بقوله في الحال احترازا عن لفظ الوصية لان الوصية توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت لا في الحال **قوله** عند حرين او حر وحرتين اي وينعقد نكاح المسلمين بشهادة حرين او حر وحرتين لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو حجة على مالك رحمه الله في اشتراط الاعلان دون الاشهاد تمسكا بقوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف قلنا يحمل على الاشهاد جمعا بين الادلة ثم لا بد من اعتبار الحرية لان العبد لا ولاية له والشهادة من باب الولاية فان قيل ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مطلق فكيف جاز تخصيصه بخبر الواحد قلنا هذا الخبر مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة بمثله على الكتاب ولان هذا العام قد خص

منه المحرمات فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كذا في الكفاية **قوله** عاقلين بالغين اي وكذا لا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما كذا في الهداية **قوله** مسلمين اي وكذا لا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة للكافر على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فان الله تعالى نفى الولاية عنهم على المسلمين والشهادة من باب الولاية **قوله** ولو فاسقين اي ولا يشترط العدالة في شهود النكاح حتى جاز عند فاسقين وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز النكاح بشهادة الفساق لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدين عدل ولان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية على نفسه لاسلامه فكذا على غيره لان هذا الغير من جنسه ولانه يصلح للامامة والسلطنة لان الائمة بعد الخلفاء الاربعة لم تخلوا عن الفسق فيكون اهل القضاء ومن ضرورة كونه اهل القضاء كونه اهل الشهادة والمراد في الحديث عدل الاعتقاد لان العدل ضد الظلم والشرك ظلم بالنص فكان الايمان لا وقد قيل هذه المسئلة بناء على نقصان الايمان بالفسق عنده وعدم نقصانه عندنا كذا في الكفاية **قوله** او محدودين في القذف لان محدود القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا كذا في الهداية **قوله** او اعميين او ابني العاقدين اي وكذا ينعقد النكاح بشهادة اعميين وبشهادة ابنيه من غيرها او ابنيها من غيره لان هؤلاء من اهل الولاية ثم اعلم ان المراد من جواز شهادة هؤلاء جواز تحمل الشهادة اما عند الاداء فلا شهادة لهم الا في ابنيه العاقدين اذا لم يكن الدعوى من جهة ابيهما او امهما **قوله** وصح تزوج مسلم ذمية عند ذميين في حق الانعقاد ولكن في حق الظهور اذا كان المدعي من جهة المسلم حتى اذا كان من جهة الذمية لا يجوز شهادتهما هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة اذ هو من المواضع

التي يجري فيها الشهادة بالتسامع ثم لا شهادة للكافر على المسلم فصار كان الذمي لم يسمع كلام المسلم
ولهما ان الشهادة في النكاح شرطت على اعتبار اثبات الملك لا على اعتبار وجوب المهر فيصح في حق الاثبات
هما يصلحان شاهدا عليها بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان العقد ينعقد بكلاميهما والشهادة
على العقد كذا في الهداية قوله ومن امر رجلا ان يزوج صغيرته فزوجها عند رجل والاب حاضر
صح والا لا قيد بالصغيرة لان الشرط في الكبيرة حضورها فان الاب اذا زوج كبيرته عند رجل صح ان
كانت حاضرة وقيد بقوله والاب حاضر لان الاب اذا كان غائبا لم يجز لنقصان عدد الشهود
لان دليل الجواز ان العقد يكون من الزوج صورة ومن الاب معنى لان الوكيل في باب النكاح
سفير محض لان حقوقه ترجع الى الموكل دون الوكيل فيصير الاب مزوجها حقيقة ويبقى الوكيل
شاهدا فيصح لكمال نصاب الشهادة كذا في الكفاية

فصل في المحرمات

قوله حرمت تزوج امه وبنته
وان بعدتا لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجدات امهات وكذا بنات البنات بالاجماع
قوله واخته وبنتها وبنت اخيه لقوله تعالى واخواتكم وبنات الاخ وبنات الاخت ويدخل
على هذه الحرمة بنات الاخوة المتفرقين والاخوات المتفرقات اعني لاب وام او لاب او لام
لان جهة الاسم عامة كذا في الهداية قوله وعمته وخالته لقوله تعالى وعماتكم وخالاتكم وكذا
يدخل على هذه الحرمة العمات المتفرقات والخالات المتفرقات كذا في الهداية قوله وام
امرأته دخل بها ام لا اي حرم تزوج ام امرأته سواء دخل بامرأته او لم يدخل لقوله تعالى وامهات
نسائكم من غير قيد الدخول وهذا عندنا وقال بشر المريسي وابن شجاع ومالك وداود
والشافعي في احد قوليه حرمتها مقيدة بالدخول على بنتها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت
رضي الله عنهما لان الاصل ان الشيء اذا عطف على شيء في حكم وذكر في المعطوف شرط ينصرف
اليهما كما قال فلان طالق وفلانة ان دخل زيد الدار فشرط الدخول ينصرف اليهما فكذا

ههنا

ههنا ذكر ام المرأة ثم عطف عليها الربائب ثم شرط الدخول بقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فانصرف اليهما ولنا قوله عليه السلام من تزوج امرأة حرمت عليه امها دخل بها او لم يدخل
وحرمت عليه بنتها ان دخل بها ولان الله تعالى حرم ام المرأة بلا قيد الدخول فمن قيد فقد نسخه
كذا في الكفاية قوله وبنتها ان دخل بها اي ويحرم بنت امرأته ان كان قد دخل بامرأته ثبت
قيد الدخول بالنص وهو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
قوله وامرأة ابيه وابنه وان بعدتا اما امرأة الاب فلقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
الاجداد او اباء كما مر واما امرأة الابن فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
وقيد الاصلاب لاخراج المتبنين فان تزوج حليلته جائز كقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها الاية ولا يجوز ان يحترز به عن حليلة الابن من الرضاع لانها محرمة كذا في الهداية
فان قيل ان ابن الابن ليس من الصلب فكيف تناولته الاية قلنا مثل هذا اللفظ يذكر باعتبار
ان الاصل من صلبه كقوله تعالى خلقكم من تراب والمخلوق من التراب اصلنا قوله والكل
رضاعا اي ويحرم تزوج كل المذكورات من جهة الرضاع لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم
من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قال العبد الضعيف فان قلت
اذا علم ان ما حرم من النسب فهو حرام من الرضاع فاي فائدة في ايراد كتاب الرضاع بعد ذلك
قلت فائدته بيان مدة الرضاع وبيان ما يثبت به الرضاع وما لا يثبت وبيان ما لا يحرم من الرضاع
مع حرمته من النسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله والجمع بين الاختين نكاحا ووطيا بملك يمين
اي ويحرم الجمع بين الاختين نكاحا ووطيا بملك اليمين بان ملك اختين فوطئ احديهما لقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين وحرف ان مع ما بعده في تأويل المصدر فيكون وحرم عليكم الجمع بين الاختين
ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمع ماءه في رحم اختين قوله

فلو تزوج اخت امته الموطوءة لم يطاء واحدة منهما حتى يبيعها فالفاء فى قوله فلو تزوج للتفريع
ثم انما جاز النكاح لانه صدر من اهله مضافا الى محله لكن حرمة الوطى فى المنكوحة مشروطة بما
كان قد وطى المملوكة ولهذا قيد بقوله اخت امته الموطوءة واما حرمة وطى المملوكة الموطوءة بعد تزوج
اختها فمطلقة سواء كان وطى المنكوحة اولم يطاء لان المنكوحة موطوءة حكما حتى لو تزوج مشرقية بمغربية
وولدت اولادا يثبت نسبهم منه للوطى الحكمى فان قيل لما كان النكاح وطيا حكما وجب ان لا يجوز
هذا النكاح اذا كان قد وطى المملوكة كيلا يصير جامعا بين الاختين وطيا فان احديهما موطوءة
حقيقة والاخرى موطوءة حكما كما هو قول مالك رحمه الله قلنا ان النكاح انما يصير وطيا بثبوت
حكمه وهو حل الوطى وحكم الشئ يعقبه فلا يكون النكاح حال وجوده وطيا كذا فى الهداية والكفاية
قوله ولو تزوج اختين فى عقدين ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما قيد بقوله فى عقدين
لانه لو تزوجها فى عقد واحد بطل نكاحهما ولا يجب لهما شئ من المهر بينهما وقيد بقوله ولم يدر الاول
لان الاول من العقدين اذا علم فالاخر باطل قوله ولهما نصف المهر اى يقسم نصفه بينهما
لان نصف المهر حق ثابت لاحديهما بغير تعيين فيتنصف بينهما تحقيقا للمساواة فى عدم
الاولوية كذا فى شرح الوقاية قوله وبين امرأتين اية فرضت ذكرا حرم النكاح اى ويحرم الجمع
بين امرأتين ايتهما فرضت ذكرا حرم عليها التزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضى الى القطيعة
والقرابة التى يحرم النكاح يحرم قطعها وكذا هذه الحرمة اذا كانت بسبب الرضاع لما مر ولا باس ان يجمع
بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرت ان تكون ذكرا يحرم عليه
من الجانبين وقد صح ان عبد الله بن جعفر جمع بين امرأة لعلى رضى الله عنه وابنته كذا فى الهداية
قوله والزنا او المس او النظر بشهوة يوجب حرمة المصاهرة اى ومن زنى بامرأة حرمت عليه امها
وبنتها وقال الشافعى الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان المصاهرة نعمة من الله تعالى علينا

بها فى قوله هو الذى خلق من الماء بشرا وجعله نسبا وصهرا الاية فلا تنال هذه النعمة بالمحظور
ولنا ان الوطى الحرام مؤثر فى افادة حرمة المصاهرة كالوطى الحلال وهذا لان الحلال لم يكن
حراما بسببا للحرمة لكونه حلالا بل لكونه سببا للجزئية بواسطة الولد والحرام يشاركه الحرام
فى السببية فيشاركه فى الحرمة كذا ذكر فى اصول فخر الاسلام وكذا قال الشافعى فى المس والنظر انهما
لا يوجبان حرمة المصاهرة ان كان فى محل مباح بان كان لمس زوجته قبل الدخول لانهما
لا يساويان الدخول فى معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا يلحقان
بالدخول ولنا انهما سببان داعيان الى الوطى فيقامان مقامه فى موضع الاحتياط ثم حد الشهوة
ان ينتشر آلته او تزداد انتشارا ان كان منتشرا هو الصحيح وقيل ان يميل قلبه اليها ويشتهى جماعها
ثم فى النظر ان ينظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا عند الاتكاء ولو مس فانزل الاصح انه
لا يوجب حرمة المصاهرة لانه بالانزال تبين ان هذا المس غير مفض الى الجماع قوله وحرم
تزوج اخت معتدته يعنى اذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له ان يتزوج باختها
حتى تنقضى عدتها وقال الشافعى ان كان الطلاق بائنا او ثلاثا جاز لان النكاح قد انقطع الا
ترى انه لو وطيها مع العلم بالحرمة يجب الحد ولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء بعض احكامه الا
يرى انه لا يجوز لغيره ان تزوجها ولو جاءت بولد يثبت نسبه منه اما الجواب عن قوله يجب الحد
قلنا على اشارة بعض الروايات لا يجب عندنا ولو سلم فالملك قد زال فى حق الحل فيتحقق الزنا
ولم يرتفع فى حق وجوب النفقة ومنع الغير عن نكاحها وبقاء الفراش فيصير جامعا كذا فى الهداية
قوله وامته وسيدته عطف على قوله حرم تزوج اخت معتدته اى وحرم ايضا ان
يتزوج امته وكذا يكره ان يتزوج المرأة عبدها اما تزوج الامة فلان المقصود من النكاح اثبات
ملك المتعة وملك المتعة ثابت قبل النكاح بسبب ملك اليمين فلم يفد هذا النكاح الا ما كان

ثابتا قبله والسبب اذا لم يفد حكمه لغوا واما تزوج العبد سيدته فلان المرءة مالكة فلا تتحقق
كونها مملوكة للتنافي اذ المالكية اثر القاهرية والمملوكية اثر المقهورية كذا في الكفاية شرح
والمستصفى **قوله** والمجوسية والوثنية اي وحرم تزوج المجوسية والوثنية اما المجوسية
فلقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نساءهم ولا اكلي ذبائحهم واما الوثنية
فلقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن الآية فان قيل قد قال الله تعالى وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون فيتناول
الآية نساء اهل الكتاب ايضا فما وجه التخصيص بالمجوسيات والوثنيات قلنا الكتابيات
خصص من هذا العموم لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب الآية فبقيت
فيما وراءهن على عمومها كذا في التيسير او نقول ان اسم المشرك لا يتناول اهل الكتاب
مطلقا لان الله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب في قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين والعطف يقتضي المغايرة **قوله** وحل تزوج الكتابية لقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب اي العفائف وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان [illegible]
واللاتي اسلمن من الكتاب لكن لا وجه حينئذ لتخصيص الكتابية فان المجوسية والوثنية
اذا اسلمت حل نكاحها وقد صح ان حذيفة رضي الله عنه تزوج يهودية كذا في التيسير والكافي
قوله والصابئية عطف على الكتابية وهي مشتقة من صبا اي ضل ومال قال الشاعر
ولا ان يقال صبا نصيب لغلة بنفس انشاء الصفاء فهم قوم عدلوا عن دين اليهودية
والنصرانية وعبدوا الملائكة ثم جواز نكاحهن مذهب ابي حنيفة هم قوم من النصارى يقرؤون
الزبور ويعظمون الكواكب فكانوا كتابيين وقالا بل يعبدون الكواكب فكانوا بمنزلة
عبدة الاوثان فلو كانوا كما قال ابو حنيفة جاز مناكحتهم بالاجماع ولو كانوا كما قالا لم

يجز

يجز مناكحتهم بالاجماع **قوله** والمحرمة ولو محرمها اي وحل تزوج المحرمة ولو كان المتزوج
محرما وقال الشافعي لا يجوز وعلى هذا الخلاف تزويج المحرم بنته له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم
ولا ينكح اي لا يتزوج ولا يزوج قلنا ما روي ان النبي عليه السلام تزوج بميمونة رضي الله عنها
وهو محرم وما رواه محمول على الوطء لان حقيقة النكاح وحقيقة الضم في الوطء اظهر اعمالا للدليلين
قوله والامة ولو كتابية اي ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي
لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الامة ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء
على الرق ثم نقول ان دفعت الضرورة بالامة المسلمة ولنا اطلاق قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وكذلك قدرة الحرة عنده
يمنع نكاح الامة المسلمة لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية ونحن نقول [illegible]
النصوص كذا في السغدي **قوله** والحرة على الامة لا عكسه اي وحل نكاح الحرة على الامة
لا نكاح الامة على الحرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وانكح الحرة على الامة كذا
في النافع **قوله** ولو في عدة الحرة وكذا لا تنكح الامة على الحرة ولو كان نكاح الامة
في عدة الحرة وهذا عند ابي حنيفة وقالا العدة غيرها نص لهما ان المحرم انما هو التزوج
عليها وهذا ليس بتزوج عليها ولهذا لو حلف لا يتزوج على امرأته فتزوج في عدتها لم يحنث
ولابي حنيفة ان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض احكامه فيبقى المنع احتياطا بخلاف اليمين
لان المقصود ان لا يدخل في قسمها غيرها ولم يوجد فان قيل يشكل على قولهما بما اذا
تزوج امرأة في عدة اختها حيث لا يجوز قلنا ان المحرم هناك الجمع فاذا تزوجها في عدة
اختها فقد صار جامعا بينهما في حقوق النكاح فاما هذا المنع فليس لاجل الجمع فانه
لو تزوج الامة ثم الحرة صح نكاحهما ولكن المنع من ادخال ناقصة الحال في مزاحمة

كاملة الحال وهذا لا يوجد بعد البينونة كذا في الكفاية قوله واربع من الحرائر والاماء
فقط اي وحل تزوج اربع من الحرائر والاماء بهم فقط يعني لا يجوز ان يتزوج اكثر من ذلك
لقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع والتنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه وقال الشافعي لا يجوز
التزوج في الاماء الا بامة واحدة لانه ضروري والضرورة تندفع بالواحدة ولنا اطلاق
فان اسم النساء ينتظم الامة والحرة قوله وثنتين للعبد اي وحل تزوج ثنتين للعبد لا يحل
التزوج باكثر من ذلك وقال مالك يجوز له التزوج باربع لانه في حق النكاح كالحر عنده حتى يملك
له النكاح بغير اذن المولى ولنا ان الرق منصف والحرية شرف ظاهر وكذلك المدبر والمكاتب
وابن ام الولد قوله وحبلى من زنا لا من غيره اي وحل تزوج حبلى من الزنا لا الحبلى من غير الزنا
لكن لا يطاها حتى تضع حملها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز نكاح الحبلى
من الزنا لابي يوسف ان الامتناع في الاصل لحرمة الحمل محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز
اسقاطه بعد مدة بيان الخلق لهما اطلاق قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم لكن حرمة الوطي
كيلا يسقي زرعه غيره والامتناع في باب النسب لحرمة صاحب الماء دون الحمل ولا حرمة للزاني
واما عدم جواز نكاح الحبلى من غير الزنا فلكون حملها ثابت النسب قوله والموطوءة بملك
او زنا اي وحل نكاح الامة الموطوءة بملك يمين وكذا نكاح الموطوءة بالزنا بان راى امراة
تزني ثم تزوجها واما جواز نكاح الجارية الموطوءة فلانها ليس بفراش لمولاها فانها لو جاءت
بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة الا انه على المولى ان يستبريها استحبابا صيانة لمائه فان وطيها
الزوج قبل الاستبراء حل عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز وطيها قبل الا
ستبراء لانه احتمل الشغل بماء المولى فوجب ان تنزه كما في الشري ولنا ان الحكم بجواز
النكاح امارة فراغ الرحم فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشرى لانه

يجوز

يجوز مع الشغل واما جواز نكاح المزني بها فلانها ليس بفراش للزاني ايضا وجاز وطيها
قبل الاستبراء على الاختلاف المذكور في الجارية وهذا اذا تزوجها غير الزاني اما اذا
تزوجها الزاني فكذلك يجوز عند الجمهور وعن ابن عباس رضي الله عنه ان الزاني اذا تزوج
بالزانية فهما زانيان ابدا كذا في المعالم وغيره قوله والمضمومة الى محرمة والمسمى لها اي وحل
نكاح المراة المضمومة الى محرمة النكاح كما صورته رجل تزوج امراتين بعقد واحد بمهر مسمى وان
احديهما ممن لا تحل له صح النكاح للاخرى لعدم المبطل في حقها ثم اذا جاز نكاحها فالمهر المسمى
لها عند ابي حنيفة وقالا يقسم على مهر مثلهما لهما ان الزوج جعل المهر عوضا عن بضعهما
عليهما كما لو صح نكاحهما ولابي حنيفة ان الانقسام حكم دخولهما تحت العقد ولم يوجد فكان
تسميتها تسمية احديهما وهذا كقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم والرسل
من الانس لا غير كذا في السغناقي واعلم ان المعطوفات كلها من قوله وحل تزوج كتابية الى ههنا
تروى بالجر عطف على الكتابية ولا يجوز في اعرابها غير الجر كذا افهم قوله وبطل نكاح
المتعة والموقت قوله والموقت يروى بالرفع اي وبطل نكاح المتعة والنكاح الموقت صورة
المتعة ان تقول لامراة اتمتع بك كذا اسرة بكذا وقال مالك هو جائز لانه كان مباحا فيبقى
الى ان يظهر نسخه ولنا ان النسخ ثبت باجماع الصحابة وصح رجوع ابن عباس من الى قولهم
تقرر الاجماع وصورة النكاح الموقت ان تزوج امراة بشهادة شاهدين الى مدة معلومة
وقال زفر هو صحيح لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فيبطل شرط التاقيت لكونه خلاف
مقتضى العقد ولنا انه اتى بالمتعة والعبرة في العقود بالمعاني ثم لا فرق بين طول المدة
وقصرها لان التاقيت كيف ما كان يقوي جهة كونه متعة كذا في الهداية قوله ولو قضى
ادعت عليه انه تزوجها وقضى بنكاحها ببينة ولم يكن تزوجها اي امراة ادعت على رجل انه

تزوجها فجحد الرجل ثم اقامت شاهدين فشهدا عليه انه تزوجها فقضى بشهادتهما عليه والحال ان الرجل
متيقن انه لم يتزوجها حل له وطيها عند ابي حنيفة وابي يوسف في قوله الاول وقال ابي يوسف
اخرا وهو قول محمد والشافعي لا يحل له وطيها لان القاضي اخطأ الحجة اذا شهدا واكاذبين في نصابها
اذا ظهرا انهم عبيد او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صادقون عنده فحكم بحجة لان الوقوف على حقايقهم ليس
بمقدور للقاضي اما ان لهما انه المصنف رحمه الله لما بين النكاح ومن حل نكاحها ومن لا يحل اراد ان
يرتب على ما باب الاولياء والاكفاء لانتظام مصالح النكاح بهما فقال **باب** الاولياء والاكفاء
قوله نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي اي وينعقد نكاح المرة البالغة برضاها وان لم يعقد
عليها ولي بكرا كانت او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا
ينعقد الا بولي وعن محمد ينعقد موقوفا على اجازة الولي وقال مالك والشافعي لا ينعقد النكاح
بعبارة النساء اصلا سواء زوجت نفسها او بنتها او امتها او وكلت وكيلا في النكاح لحديث
عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر
بما استحل من فرجها الا وكس فيه ولا شطط فان ابى الولي فالسلطان ولي من لا ولي له ولان النكاح
يراد المقاصد والتفويض اليهن مخل بها ومحمد يقول بالكفي الخلل يرتفع باجازة الولي ولنا قوله
تعالى فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله ان ينكحن
ازواجهن اضاف العقد اليهن في هذه الآيات فدل انها تملك المباشرة واما حديث عائشة رضي الله عنها
فلا يعمل به لانها عملت بخلاف روايتها حيث زوجت بنت اخيها وهو غايب والراوي اذا
عمل على خلاف ما روى يبطل روايته لما عرف في الاصول على ان مداره على الزهري وقد
انكر الزهري روايته عنها ولا حجة لهما في قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي لان هذا نكاح بولي لانها
صارت ولية نفسها بعد البلوغ عاقلة بل الحديث محمول على امة زوجت بغير اذن مولاها كذا

في الكفاية

في الكفاية **قوله** ولا تجبر بكر بالغة على النكاح اي ولا يجوز للولي اجبار البكر البالغة على النكاح
وقال الشافعي له اجبارها اعتبارا بالصغيرة لانها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة الا ترى
ان الاب ياخذ صداقها بغير امرها ولنا انها حرة مكلفة فلا يكون عليها للغير ولاية والولاية على الصغيرة
لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطابات الشرعية اليها فصارت كالغلام وكالتصرف في المال
وانما يكون للاب قبض صداقها برضاها دلالة الا ترى انه لا يملك اذا نهته كذا في الهداية
قوله فان استاذنها الولي فسكتت او ضحكت او زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو اذن قيد بالولي
لانه لو استاذنها غير الولي فلا بد من الجواب صريحا لان السكوت عند جوابه انما يكون لقلة الالتفات
اليه وقيد بقوله فسكتت لانها لو اجابت بعدم الرضا لا يجوز له التزويج وقيد بالضحك لانها لو بكت
لا يكون رضا لان البكاء دليل السخط والكراهة وقيل اذا بكت بلا صوت لا يكون ردا واذا ضحكت
بالاستهزاء لا يكون رضا كذا في الهداية وهو المستحق والاصل فيه قوله تعالى البكر تستامر في نفسها
فان سكتت فقد رضيت ولان جانب الرضا راجح فيه لانها تستحيي عن الاظهار الرغبة ولا تستحيي عن
الرد ثم الشرط فيه تسمية الزوج وتعريفه حتى لو لم يسم الزوج لا يكون سكوتها رضا ولكن لا يشترط
ذكر المهر كذا في شرح الوقاية وكذا لو زوجها فبلغها الخبر لان وجه الدلالة لا يختلف ثم المخبر ان كان
فضوليا يشترط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لهما وان كان رسولا لا يشترط بالاجماع
كذا في الهداية وسياتي بيانه مع نظايره في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى **قوله** ولو استاذنها غير الولي
فلا بد من القول كالثيب لما قلنا ان السكوت من جواب غير الولي قد يكون لقلة الالتفات الى كلامه
وقوله فلا بد من قولها القوله عليه السلام الثيب تشاور ولان النطق لا يعد عيبا منها وحياها قد قل
بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها **قوله** ومن زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او
تعنيس او زنا فهي بكر اي من زالت بكارتها بهذه الاشياء فهي في حكم الابكار في ان سكوتها رضا

وقال الشافعي لا يكون حكمها حكم الابكار لان البكر اسم لامراة عذرتها قائمة والثيب لانها هذه
زالت عذرتها فكانت ثيبا ولنا انها بكر حقيقة لان مصيبها اول مصيب لها وهذا الدليل في بعض
الاوليات ظاهر واما من زالت بكارتها بزنا فهي كذلك عند ابي حنيفة وقالا والشافعي لا يكتفي
بسكوتها لانها ثيب حقيقة لان مصيبها عائد اليه ومنه المثوبة والمثابة والتثويب والبكر من
الباكورة وبكرة الصبح ولابي حنيفة ان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه فيكتفي
بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها على ان الزنا ندب سترة حتى لو اشتهر حالها لا يكتفى بسكوتها كذا
في الهداية **قوله** والقول لها ان اختلفا في السكوت اي واذا قال الزوج بلغك النكاح فسكت وقالت
هي بل رددت فالقول لها **قوله** وقال زفر القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد عارض فصار كمن
شرط له الخيار وادعى الرد بعد مضي المدة ولنا ان الزوج يدعي لزوم العقد وتملك البضع والمرأة
تدفع فكانت منكرة بخلاف مسألة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة ثم ان اقام الزوج البينة
فقد ثبت النكاح والا فلا يمين عليها عند ابي حنيفة خلافا لهما على ما ياتي ان شاء الله **قوله**
وللولي انكاح الصغير والصغيرة اطلق الولي ليتناول الاب والجد وغيرهما من العصبات وهذا
عندنا وقال مالك لا يجوز لغير الاب وقال الشافعي لا يجوز لغير الاب والجد وجه قول مالك
ان الولاية على الحرة انما تثبت باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا
بخلاف القياس والجد ليس في معناه وللشافعي ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجد لقصور
الشفقة وبعد القرابة ولهذا ان غير الاب والجد لا يملك التصرف في مال الصغير مع ان المال
ادنى رتبة فكيف يملك التصرف في النفس مع كونها اعلى رتبة ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في
الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام حتى قلنا ان الصغير والصغيرة
اذا بلغا وقد زوجهما غير الاب والجد فلهما خيار الفسخ بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر [illegible]

فلا يمكن تدارك الخلل بعد تناول الايدي كمن باع من مال الصغير شيئا ثم باع المشتري من
اخر او غاب المشتري فلا يثبت ولاية التصرف لغير الاب والجد الولاية فيه كذا في الكفاية **قوله**
والولي العصبة بترتيب الارث اي الولي في النكاح العصبة فالاقرب فالاقرب على ترتيبهم في الارث
والعصبة كل من ياخذ ما بقي من اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحرز جميع المال على ما عرف في
علم الفرائض والاصل فيه قوله عليه السلام النكاح الى العصبات وهذا الحديث يؤيد مذهبنا
في المسألة المتقدمة فانه اطلق العصبات فيتناول الاب والجد وغيرهما من العصبات ويتناول ايضا
نكاح الصغير والصغيرة والكبير والكبيرة فلا معنى لتخصيص الاب كما هو مذهب مالك رحمه الله ولا
تخصيص الاب والجد كما هو مذهب الشافعي رحمه الله **قوله** ولهما خيار الفسخ بالبلوغ في غير الاب
والجد اي وللصغير والصغيرة الخيار بعد ما بلغا اذا زوجهما غير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بما اذا كان المزوج ابا او جدا ولهما ان قرابة الاخ
ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فعسى ان يتطرق الخلل الى مقاصد النكاح ثم هل يثبت
الخيار بتزويج الام او القاضي والاصح انه يثبت لنقصان الرأي في الام وقصور الشفقة في القاضي
في القضاء كذا في الهداية **قوله** بشرط القضاء اي يشترط القضاء في خيار البلوغ بان يقضي
بفسخ نكاحهما بعد اختيارهما الفسخ بخلاف خيار العتق لان الفسخ في الاول لدفع ضرر خفي وهو
تمكن الخلل لقصور في الرأي والشفقة فيجعل الزاما في حق من لا يريد الفسخ منهما فيفتقر الى القضاء
لا يفتقر الى القضاء **قوله** وبطل بسكوتها ان علمت بكرا اي ثم عند ما اذا بلغت الصغيرة
وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وان لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت وانما
شرط العلم باصل النكاح ولم يشترط العلم بوجود الخيار في الشرع لان الجهل بالشرائع عذر
في دار الاسلام بخلاف المعتقة فانها لو كانت غير عالمة بوجود الخيار بعد العتق ثم علمت

حيث يكون لها الخيار لانها في حال الرق لا تتفرغ عن خدمة المولى لتتعلم الاحكام فتعذر
بالجهل وقيد بقوله بكرا لانها لو كانت ثيبا لم يكن سكوتها رضا الا بعد التصريح كما في الابتداء
كذا فهم من شرح الوقاية **قوله** لا بسكوتها ما لم ترض ولو دلالة اي اذا بلغ الصغير لا يسقط
خياره بسكوته حتى تعلم منه الرضا صريحا او دلالة وكذلك الثيب الصغيرة بخلاف البكر الصغيرة
لان سكوتها عرف رضا بالحديث لا سكوت الثيب والغلام ثم الصريح ان يقول رضيت والدلالة
ان يفعل فعلا يدل على الرضاء كالقبلة واللمس واعطاء الغلام المهر كذا في شرح الوقاية
قوله وتوارثا قبل الفسخ اي ان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر وكذا اذا مات
بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به قد انتهى بالموت بخلاف
النكاح الفضولي لانه موقوف فيبطل بالموت والفرق ان الاول نكاح صدر عن الولاية
دون الثاني **قوله** ولا ولاية لعبد وصغير ومجنون وكافر على مسلمة اما العبد فلانه لا
ولاية له على نفسه والولاية على الغير بناء على الولاية على النفس وكذلك الصغير والمجنون بل لا ولاية لهما على
على النفس فيهما الزم واما الكافر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
ولان ولاية الانكاح ولاية نظرية ولا نظر في التفويض على هؤلاء قال العبد الضعيف
قوله وكافر على مسلمة ليس بقيد احترازي اذ ليس للكافر ولاية على صغيرة مسلمة في النكاح الا
وغيره كالاولاية على الصغيرة المسلمة فلا اعلم في هذا القيد فائدة ولو لم يقيد بقوله على مسلمة
لكان اولى **قوله** وان لم تكن عصبة فالولاية للام ثم الاخت لاب وام ثم لاب ثم لولد الام
ثم لذوي الارحام ثم الحاكم اعلم ان لغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند عدم
العصبات عند ابي حنيفة وهذا استحسان والقياس ان لا ولاية لغير العصبات وهو قول محمد
اشهر الروايات عن ابي يوسف لقوله عليه السلام لا نكاح الا الى العصبات ولان الولاية انما تثبت صونا

للقرابة

للقرابة من نسبة غير الكفو اليها والصيانة الى العصبات لا غيره ولابي حنيفة ان هذه ولاية نظرية والنظر
يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ثم المصنف رحمه الله رتب اصحاب
الفروض في الكتاب على ترتيب العصبات وقدم الام لانها لا تحجب عن الارث بحال ثم الاخت لاب
وام لانها تحجب عند وجود الابن ثم الاخت لاب لانها تحجب بالاخت لاب وام اذا كانت ثنتين
او اكثر ثم اولاد الام لان الاخوات عصبات في الجملة قال عليه السلام اجعلوا الاخوات مع البنات
عصبة واخر ذوي الارحام عن الكل لان في توريثهم اختلاف الصحابة ثم اثبت الولاية بعدهم للحاكم
لقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقيل المراد من هذا الحاكم القاضي الذي يكون في منشوره
من السلطان تزويج الايتام الذين لا اولياء لهم كذا في شرح الوقاية **قوله** وللابعد التزويج
بغيبة الاقرب مسافة القصر اي واذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة فللابعد ولاية
التزويج وقال زفر لا ولاية له لان ولاية الاقرب قائمة فلا تبطل بغيبته الا ترى انه لو زوجها
في حال غيبته حيث هو يجوز ولنا ان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى من لا ينتفع برأيه
في تفسير الغيبة المنقطعة اختلاف قيل ان يكون في بلد لا تصل اليها القوافل في السنة الا مرة
واحدة وقيل بل هي ادنى مدة السفر وهو اختيار المصنف وكثير من المتأخرين وقيل ان يفوت الكفو
الخاطب بانتظاره قال صاحب الهداية رحمه الله وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته
حينئذ **قوله** ولا تبطل بعوده اي لا تبطل ولاية الابعد بعد عود الاقرب اي يعني تزويج
الابعد لان الشرع جعله خلفا عنه فالقدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا ينفي
كما صلى بالتيمم ثم قدر على الماء لا يبطل ما صلى **قوله** وولي المجنونة الابن لا الاب قيل بالجنونة
لان الجواب لا يستقيم في العاقلة لانها اذا كانت ذات ابن فهي ولية نفسها عندنا ثم هذا قول ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد وليها ابوها لان الاب اوفر شفقة من الابن مقدم في العصوبة فان قيل ان

ان ولاية الاب تعم النفس والمال وولاية الابن غير ثابتة في المال قطعا وولاية الانكاح مبنية على
العصبة بالحديث فلا عبرة بالقياس في مقابلة النص **فصل** في الكفاءة الكفء بالفارسية
مماثل قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد **قوله** ومن نكحت غير كفء فرق الولي اعلم ان سائر فوائد
الباب ان للمرأة العاقلة البالغة ان تزوج نفسها معناه اذا كان زوجها كفوا لها اما اذا تزوجت
غير كفء فللاولياء حق الاعتراض دفعا للضرر العار عن انفسهم فقوله فرق الولي اي ان شاء لان التفريق
ليس بواجبة عليه وانما هو رخصة في حقه **قوله** ورضى البعض كالكل اي لو زوجت المرأة
بغير كفء فرضي به البعض الاولياء سقط حق الباقين عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يسقط
دفعا للضرر عنهم ولهما ان حق الكفاءة لا يتجزى فرضى البعض كرضى الكل كما في الامان الكفاية
كذا في السغدي **قوله** وقبض المهر ونحوه رضى لا السكوت اي اذا قبض الولي المهر من الزوج غير الكفء
او قبض النفقة او الكسوة لاجل المرأة يكون رضى منه باسقاط حق الاعتراض واذا سكت لا
يكون رضى لان في الوجه الاول وجد الرضاء دلالة وفي الوجه الثاني لا لان كون السكوت رضاء في
في حق من يعد النطق عيبا منه وهذا ليس كذلك ثم اعلم ان اعتبار الكفاءة انما هو من
جانبها لان الشريفة تأبى ان تكون فراشا للخسيس بخلاف جانب الرجل وايضا حق الاعتراض
للاولياء انما يكون مالم تلد منه فاما اذا ولدت لا يكون لهم حق الاعتراض لئلا يضيع الولد
كذا في الكفاية **قوله** والكفاءة تعتبر نسبا فقريش اكفاء والعرب اكفاء اي الكفاءة معتبرة
في النسب لان التفاخر يقع به اكثر مما يقع بغيره فقريش بعضهم اكفاء بعض والعرب الذي ليس
من القريش بعضهم اكفاء بعض لقوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء بعض بطن ببطن والعرب بعضهم
اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة واعلم ان القريش من كان من ولد النضر والهاشمي من كان من ولد
هاشم بن عبد مناف والعربي من جمعهم اب فوق النضر والموالي سواهم وسمي موالي لانهم نصر

والعرب

والعرب ويسمى الناصر مولى قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم ثم قوله عليه السلام بطن ببطن
اي لا يعتبر التفاضل بين القريش من اي بطن كانوا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج بنته
من عثمن وكان علويا لكن كلهم من قريش فعلم ان لا عبرة لفضل بعض بطون قريش على بعضها و
كذلك العرب بعضهم اكفاء بعض قبيلة اي لا عبرة لفضل بعض قبائل العرب على بعض الا بنو
باهلة فانهم معروفون بالخساسة وكذلك الموالي بعضهم اكفاء بعض رجل برجل لا اعتبار
لفضل بعضهم على بعض **قوله** وحرية واسلاما اي الكفاءة معتبرة في الحرية والاسلام فمن كان
عبدا او معتقا لا يكون كفوا لحرة اصلية وكذا من كان ابوه حرا لا يكون كفوا لذات ابوين حرين
وكذا من اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن اسلم ابوه لا يكون كفوا لمن اسلم ابواه **قوله** وابوان
فيهما كالآباء اي من كان له ابوان في الاسلام والحرية فهو كفء لذي آباء فيهما لان تمام النسب بالاب
والجد وقال ابو يوسف من كان له اب واحد في الاسلام والحرية فهو كفء لذي آباء فيهما لان التعريف
يتم بالاب والاصل في هذا ان التفاخر فيما بين الموالي بالاسلام والحرية لا بالنسب
لانهم ضيعوا انسابهم وقد روي ان سلمان رضي الله عنه حين تفاخر الصحابة وقالوا سلمان ابن من
قال سلمان بن الاسلام **قوله** وديانة اي الكفاءة تعتبر في الديانة ايضا لانه من اعلى المفاخر
والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد لا يعتبر لانها من امور الآخرة فلا
تبتنى عليها احكام الدنيا الا اذا كان معلنا يخرج سكران ويلعب به الصبيان ثم المراد من الديانة
هي التقوى والصلاح والحسب لانه مطلق الاسم في جانب الزوج شرط جواز النكاح والمراد من الحسب الشرف
ومكارم الاخلاق **قوله** ومالا اي الكفاءة معتبرة في المال ايضا وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة
فمن لا يملكهما او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لانه لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه
وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد المهر المعجل وعن ابي يوسف انه اعتبر النفقة لا المهر لان

٢ مالم تولد لهم

تجري في المهر دون النفقة قوله وحرفة اي الكفاءة معتبرة في الحرف ايضا وهذا عندهما
وعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحش كالحجام والحايك والدباغ
وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وجه عدم الاعتبار
ان التحول من خسيسها الى نفيسها ممكن اذ هي ليست بلازمة كذا في الهداية قوله ولو
انقصت عن مهرها فللولي ان يفرق او يتم مهرها اي واذا تزوجت المرأة على نقصان من مهر مثلها
فللاولياء الاعتراض عليها حتى يتم مهرها او يفارقها وهذا عند ابي حنيفة وقالا ليس للاولياء
ذلك لهما ان ما زاد على العشرة انما هو حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية و
لابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بزيادة المهر ويتعيرون بنقصانه فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء
بعد التسمية اذ لا عار فيه بل يفتخر به كما قيل ان محمدا رضي الله عنه لا يجوز النكاح بلا ولي
فكيف يتصور له الخلاف في هذه المسألة قلنا قد روي برجوعه قوله ولو زوج طفلة
غير كفؤ وبغبن فاحش صح ولم يجز ذلك لغير الاب والجد اي واذا زوج الاب ابنته الصغيرة
ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب
والجد وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز الحط والزيادة فوق ما يتغابن الناس فيه
معنى المسألة انه لا يجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فوات النظر يبطل
العقد الا يرى انه لا يملك ذلك غيرهما ولابي حنيفة ان الحكم دائر على دليل النظر وهو
قرب القرابة مع وفور الشفقة وهذا الدليل معدوم في حق غيرهما فان قلت الغبن في المهر
ظاهر قلت في النكاح مقاصد فوق المهر فلعل الاب انما تغابن في المهر لنيل مقصود سواه
فصل قوله ولابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وللوكيل ان يزوج موكلته من نفسه
وقال زفر لا يجوز في المسألتين وقال الشافعي لا يجوز في المسألة الثانية لهما ان الواحد

ان يكون

ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع الا ان الشافعي يقول في الولي ضرورة لانه لا يتولى غيره ولا ضرورة
في حق الوكيل ولنا ان الوكيل في النكاح سفير ومعبر لا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى
رجعت الحقوق اليه والمانع في الحقوق لا في تعبيره اذا تولى طرفيه فقوله زوجت يتضمن الشطرين
فلا يحتاج الى القبول وقوله وللوكيل المراد منه الوكيل الذي وكلته المرأة ان يزوجها من نفسه حتى لو وكلته
ان يزوجها من رجل لم يجز له ان يتزوجها لان المرأة لا يدخل في النكرة كذا في الكافي وغيره قوله ونكاح العبد
والامة بلا اذن السيد موقوف كنكاح الفضولي اي اذا تزوج العبد او الامة بغير اذن مولاهما فنكاحهما
موقوف ان اجازه المولى جاز وان رده بطل وكذا لو زوج رجل فضولي امرأة بغير اذنها او رجلا
بغير اذنه وهذا عندنا اذ كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة وقال
الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات حكم العقد
فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقاده فينعقد موقوفا حتى
اذا رأى المصلحة فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد كذا في الهداية قوله ولا يتوقف شطر العقد
على قبول ناكح غائب صورته رجل قال في حضرة جمع اشهدوا اني قد تزوجت فلانة فاجازت وهو باطل وان
قال اخر اشهدوا اني زوجتها فبلغها الخبر فاجازت جازت وكذلك اذا كان هذا من قبل المرأة وقال
ابو يوسف رحمه الله اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه الخبر فاجاز جاز والحاصل ان الواحد لا يصلح فضوليا
من الجانبين او فضوليا من جانب واصيلا من جانب عندهما خلافا لابي يوسف اما اذا جرى العقد
بين فضوليين من الجانبين او بين الفضولي والاصيل جاز بالاجماع ولابي يوسف انه لو كان مامورا من الجانبين
ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف كما في الخلع والطلاق والعتاق على مال بان قال خالعت امرأتي على كذا
فبلغها الخبر فقبلت او قال طلقت او اعتقت على كذا فبلغها الخبر فقبلت ولهما ان الموجود شطر العقد وهو
يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين

والذي جرى بين الفضوليين عقد تام لا شطر عقد والخلع والطلاق على مال والعتاق على مال يمين من
نية حتى لا يصلح رجوعه فيتم به كذا في الهداية **قوله** والمامور بنكاح امراة عما لفها امرأتين لا باسمه اي
ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه امرأتين في عقد واحد لم يلزم النكاح واحدة منهما لانه لا وجه
الى تنفيذ نكاحهما معا للمخالفة ولا الى تنفيذ نكاح احدهما غير معينة لتعذر الجهالة ولا وجه الى التعيين
ايضا لعدم الاولوية فتعين التفريق وان زوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز الا ان
يزوجه كفوا والاصل ان اطلاق اللفظ معتبر عنده في باب الوكالة وعندهما المطلق ينصرف الى
الكامل المعتاد فهذا يتضح نقض المسئلة وانما قيدنا بامة الغير لانه لو زوجه امة نفسه لا يجوز
اجماعا لتمكن التهمة ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان الاولياء والاكفاء في النكاح اراد ان يبين
احكام المهر الذي لا يجوز خلو النكاح وهذا **باب** المهر **قوله** صح النكاح بلا ذكره اي صح النكاح
وان لم يسم فيه مهرا لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوج ثم المهر واجب شرعا ابانة
لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح فان قيل لو زوج امته من عبده لا يجوز المهر فعلم ان النكاح
شرع بلا مال قلنا قد قيل بانه يجب ثم يسقط والقائلون بعدم وجوبه اصلا انما قالوا به لانه
لا فائدة في ايجابه او نقول ان قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم تناول الاحرار دون
العبيد كذا في الكفاية **قوله** واقله عشرة دراهم وهذا عندنا وقال الشافعي ما يجوز ان يكون
ثمنا في البيع يجوز ان يكون مهرا في النكاح لان المهر حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام لا مهر
اقل من عشرة دراهم ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل فيقدر بما له خطر في الشرع وهو نصاب السرقة
وانما قلنا ان المهر مقدر شرعا لقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فهذا النص يقتضي ان
صاحب الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وان تقدير العباد امتثال فمن جعل الى العبد
اختيار الايجاب رده كذا ذكره المصنف في المنار **قوله** وان سماها او دونها فلها العشرة

بالوطء او الموت وبالطلاق قبل الوطء يتنصف اي اذا سماها فظاهر واما اذا سمى دونها
فلان ما دونها ليس بمهر شرعا لكن المراة لما رضيت بما دونها تكون راضية بها بالطريق
الاولى فكانت هي مهرها واما بالوطء والموت فلانه يتأكد ان وجوب المهر شرعا هذا عندنا وقال زفر
يجب مهر المثل لانه لما سمى ما لا يصلح مهرا كان كأنه لم يسم شيئا ولنا ان فساد هذه التسمية انما
هو لحق الشرع وحق الشرع قد صار مقضيا بالعشرة فان طلقها قبل الدخول بها يجب خمسة دراهم
عندنا لانها نصف مهرها قال الله تعالى فنصف ما فرضتم الاية وقال زفر يجب المتعة كما قلنا
قوله وان لم يسمه او نفاه فلها مهر مثلها ان وطئ او مات عنها والمتعة ان طلقها قبل الوطء اي
اي واذا تزوج امراة ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها صح النكاح لما قلنا ان النكاح عقد انضمام
الى آخره ويجب عليه مهر المثل ان دخل بها او مات عنها لان مهر المثل هو الواجب الاصل وبالدخول يتحقق
تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح ويتقرر كما في حق العدة ثم هذا عندنا وقال الشافعي
لا يجب في الموت شيئا وفي الدخول يجب عند اكثر اصحابه لان المهر حقها فلها نفيه ابتداء كما لها
اسقاطه انتهاء ولنا ما قلنا ان ايجاب المهر حق الشرع فلا تتمكن هي نفيه وانما يصير حقا لها انتهاء فتملك
الابراء دون النفي قيل النكاح عقد معاوضة فيفتقر الى الثمن ثم نفي الثمن يفسد البيع فينبغي ان يفسد النكاح
نفي المهر قلنا ان الثمن عوض اصلي في البيع للقصد مبادلة المال بالمال فترك التسمية يفسده لكون تسمية
احد الزوجين في النكاح واما المهر فليس بعوض اصلي لان النكاح ينبئ عن الازدواج لا عن المبادلة
ثم ان طلقها قبل الدخول او الوطء بها يجب المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره وهذه المتعة واجبة نظرا الى صيغة الامر **قوله** وهي درع وخمار وملحفة وهذا التقدير
مأثور عن عائشة وابن عباس ثم هذه من كسوة مثلها وهو قول الكرخي وهذا لان المتعة قائمة
مقام مهر المثل والاصح انه يعتبر بحالها لقوله تعالى على الموسع قدره الاية ثم المتعة لا تزاد على نصف

مهر المثل صح ولا ينقص عن خمسة دراهم كذا في الهداية **قوله** وما فرض بعد النكاح او زيد
لا يتنصف اي وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على الف مثلا فالالف لها ان دخل بها او مات
عنها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وقال ابو يوسف اولا لها نصف هذا المفروض وهو قول الشافعي
لانه مفروض فيتنصف بالنص ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالاصل وهو مهر المثل لان
الواجب في هذا النكاح مهر المثل والتسمية بعد العقد تعيين لقدر ذلك الواجب الا يرى انه
اكتفى بهذا المسمى اذا دخل بها او مات عنها فقامت هذه التسمية مقام مهر المثل ومهر المثل لا يتنصف
فكذا ما قام مقامه والمراد بالاية الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارف كذا في الهداية والكفاية
وكذلك حكم ما زيد على المسمى بعد العقد وقال زفر لا يلزم الزيادة لان الزيادة لا يمكن تصحيحها مهرا
لان المسمى صار في مقابلة البضع فالزيادة لا يقابلها شيء ولنا انها تغير العقد من صفة الخسران
الى صفة الربح او العدل فلهما ذلك ثم اذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول ولا يتنصف
خلافا لما يروى عن ابي يوسف اولا **قوله** وصح حطها اي وان حطت المرأة عن الزوج مهرها
او بعض مهرها صح الحط لان المهر بقاء حقها فالحط وانما يلاقيه حالة البقاء وهو في حالة البقاء دون
حالة الابتداء اي الى ما دون العشرة لا تمنع الحط **قوله** والخلوة بلا مرض وحيض واحرام وصوم فرض كالوطئ
والخلوة مبتداء كالوطئ خبره وتفسير الخلوة الصحيحة ان يخلو الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطئ ثم
يطلقها فلها كمال المهر عندنا وقال الشافعي لها نصف المهر لانه طلاق قبل المسيس حقيقة ولان المعقود
عليها انما يصير مستوفى بالوطئ فلا يتاكد حقها في المهر دون الوطئ ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع
وذلك وسعها فيتاكد حقها في البدل كما في البيع فان البائع اذا سلم المبيع مع رفع الموانع عن القبض
يستحق الثمن وقد نقل عن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ان من اغلق بابا على امرأة وارخى سترا ثم
طلقها وجب عليه المهر كاملا ثم قيد الخلوة بقوله بلا مرض الى آخره لان هذه الاعذار مانعة

صحة الخلوة

صحة الخلوة بكلها احد على الكمال لان بعضها مانع طبيعة كالحيض وبعضها مانع شرعا كالاحرام والصوم
واطلق الاحرام لان نفله وفرضه مانع لان في قضاء كل واحد من الحج والعمرة حرجا بينا وقيد الصوم
بالفرض لان صوم النفل غير مانع لعدم الحرج في قضائه والصوم القضاء والمنذور كالتطوع
في رواية لانه لا كفارة فيهما فلا حرج في قضائهما والصلوة كالصوم فرضا ونفلا كذا في الهداية
ثم المراد من المرض ان يكون مانعا من الجماع سواء كان من جانبه او من جانبها كذا نقل عن الصدر
الشهيد رحمه الله وقيل مرض لا يعرى عن تكسر وفتور وهذا التفصيل في مرضها **قوله**
ولو مجبوبا او عنينا او خصيا متصل بقوله والخلوة كالوطئ اي اذا دخل مجبوب بامرأته ثم طلقها
او عنينا او خصيا يجب تمام المهر بالاتفاق لهما انه اعجز من المريض لان عجزه الزم من عجز المريض لان عجزه
لا يقبل الزوال وعجز المريض يقبل بخلاف العنين والخصي ولابي حنيفة ان الحكم دائر على سلامة الالة
ان المستحق على المرأة ان ما هو التسليم وقد اتت بما عليها ثم تفسير المجبوب ان يكون ذكره وخصياه
مقطوعا والجب بفتح الجيم القطع والخصي من اخرجت خصياه والعنين من كان في آلة جماعه فتور
لا يصل بسببها الى النساء على ما يجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وتجب العدة فيها اي وتجب العدة على المرأة
في جميع هذه المسائل في الطلاق بعد الخلوة احتياطا في الصحيح وقيل ان المانع ان كان شرعيا كالصوم
والاحرام تجب العدة لثبوت القدرة حقيقة وان كان حسيا كالمرض والضعف لا تجب العدة لانعدام
حقيقة القدرة على الجماع والاول اولى بالفتوى لتوهم شغل الرحم والعدة حق الشرع والولد فلا يبطل
بتصادقهما على عدم الدخول ما هو حق الغير فان قيل التوهم في فصل المجبوب معدوم قلنا شغل رحمها
بمائه موهوم ولهذا يثبت النسب اذا جاءت بولد على رواية **قوله** وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المفوضة
قبل الوطئ اي وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المفوضة بكسر الواو وهي التي فوضت امر المهر الى الزوج ونكحت
بلا ذكر مهر او على ان لا مهر لها فاذا طلقها قبل الدخول بها تجب المتعة وكذا ان تراضيا بعد العقد على مقدار

[illegible]

من المهر وقال ابو يوسف لها نصف المفروض بعد العقد على ما مر كذا في شرح الوقاية واعلم ان في هذه
المسئلة نوع غموض فعقد ذكره في الهداية ويستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة واحدة وهي التي طلقت
قبل الدخول وقد سمى لها مهرا وقال الشافعي تجب لكل مطلقة الا لهذه او فعل ثبت في سائر الفتاوى
ان المتعة تستحب لهذه ايضا عندنا فالحاصل ان المطلقات اربعة مطلقة قبل الدخول بلا تسمية
وهي التي تجب لها متعة ومطلقة بعد الدخول مع التسمية ومطلقة بعد الدخول بلا تسمية فيستحب المتعة
لهاتين ومطلقة قبل الدخول مع التسمية وهي التي لا تجب لها المتعة ولا تستحب على اختيار الهداية وصاحب
الهداية والتحفة كذا في الكفاية والذي اختاره المصنف ان المتعة تستحب للثلاث الاخيرة ولا تجب
للاولى بل تجب فصح استثناء الوجوب عن الاستحباب دليل هذه قوله تعالى ومتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين قوله متاعا منصوب على المصدر
اي متعوهن متاعا والمعروف ما لا تفتقر فيه وقوله حقا على المحسنين اي واجبا على الذين يحسنون
الى الايتمار بامر الله كذا في التيسير ودليل الاستحباب في حق غيرهما قوله تعالى وللمطلقات متاعا
بالمعروف حقا على المتقين اي وللمطلقات اللاتي سمي لهن المهر متعة ايضا بطريق الاستحباب قوله
حقا اي يحق حقا عن من كان متقيا فليس هذا بواجب لكن من شروط التقوى التبرع بهذا تطييبا لقلبهن
كذا في التيسير فالاية الاولى خاصة والثانية عامة قوله ويجب مهر المثل في الشغار وهذا من قولهم
شغروا فلانا عن بلدة اذ نفوه وطردوه وسمي هذا العقد بهذا لانه نفي عن المهر في الصحاح يقال
شغر الكلب اذا رفع رجله للبول وسمي هذا العقد به لانهما رفعا المهر واخليا البضع عنه صورته ان
يزوج الرجل ابنته من رجل يزوج هو ابنته او اخته منه ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فان
لم يشترطا شرطا صريحا لا يكون شغارا بان كان قال زوجتك ابنتي على ان تزوجني ابنتك ولم يقل
على ان يكون بضع كل واحدة منهما صداقا للاخرى فيجوز نكاحهما ولا يكون شغارا اذا سميا

وان لم

وان لم يسميا يجب مهر المثل ايضا ثم هذا ان العقد ان جاز عندنا وقال الشافعي بطل العقد
لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف الآخر منكوحا والاشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا
انه سمى ما لا يصلح فيصح ويجب مهر المثل كما اذا سمى خمرا او خنزيرا والاشتراك انما يثبت بالاستحقاق
لان البضع لا يصلح مهرا فصار كله منكوحا والشرط فاسدا والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد كذا في الهداية
والكفاية قوله وخدمة زوج حر للامهار وتعليم القرآن هذا عطف على قوله في الشغار اي ويجب مهر المثل
ايضا في شرط خدمة الزوج الحر للمهر وكذا في شرط تعليم القرآن للمهر انما قال للامهار ليكون مستجمعا
وانما قيد الزوج بالحر احترازا عن المسئلة التي تليها صورتها حر تزوج امراة على ان يخدمها سنة
او على ان يعلمها القرآن فلها مهر مثلها وقال محمد رحمه الله لها قيمة خدمته وقال الشافعي لها الخدمة وتعليم
ما يصح اخذ العوض عنه بالشرط يصح مهرا عنده لتحقق المعاوضة بذلك كما اذا تزوجها بخدمة حر آخر او على رعي
الغنم ولنا ان المشروع الابتغاء بالمال ولان خدمة الزوج الحر لا تستحقها المرءة بعقد النكاح لما فيه من
قلب الموضوع فان عقد النكاح يقتضي ان يكون هي خادمة له كقوله عليه السلام النكاح رق بخلاف رعي الغنم لانه من
باب القيام بامور الزوجية مع انه ممنوع في رواية وبخلاف خدمة الزوج العبد لانه يخدمها باذن مولاه فصار
كانه يخدم المولى معنى ثم على قول محمد يجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة
المذكورة فصار كالمتزوج على عبد الغير وقال ابو حنيفة ليست بمال لعدم الاستحقاق قوله ولها خدمة
لو عبدا اي واذا تزوج عبد امراة على ان يخدمها سنة جاز النكاح وعليه خدمتها سنة
لان خدمتها مال لان المرءة تستحقها لكونها باذن المولى بمنزلة خدمة المولى على ما مر قوله ولو قبضت
الف المهر ووهبت له فطلقت قبل الوطي يرجع عليها بالنصف صورتها رجل تزوج امراة على الف درهم فقبضت
المرءة الالف ثم وهبتها للزوج وقبض ثم طلقها قبل الدخول بها فالزوج لا يرجع عليها بخمسمائة اخرى
لانه لم يصل اليه بالهبة عين ما يجب له عليها لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ

وكذا اذا كان المهر من المكيلات والموزونات لعدم تعينها **قوله** فان لم تقبض الالف او قبضت النصف
ووهبت الالف او وهبت العرض المهر قبل القبض او بعده ثم طلقت قبل الوطئ لم يرجع عليها بشيء فهنا اربع
مسائل الاولى انه طلقها قبل الدخول ولم تقبض الالف بل وهبتها له قبل القبض لم يرجع الزوج عليها بشيء ولا
ترجع هي عليه بشيء والقياس ان يرجع عليها الزوج بخمسمائة وهو قول زفر لان المهر سلم له بالابراء وهي عما
يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما يستحقه وهو براءة ذمته عن
نصف المهر اذا حصل المقصود فلا يعتبر اختلاف السبب لان الاسباب ليست بمطلوبة لذاتها بل لاحكامها
كمن قال لآخر لك على الف درهم من ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك وقال المقر له الجارية جاريتك ولي
عليك الف لزمه الا لحصول المقصود وان كذبه في السبب كذا في الكفاية والمسئلة الثانية انها قبضت خمسمائة
ثم وهبت له المقبوض وغير المقبوض ثم طلقها قبل الدخول لم يرجع احدهما على الآخر بشيء عند ابي حنيفة
وقالا يرجع عليها الزوج بنصف ما قبضت كما اذا قبضت الكل اعتبارا للبعض بالكل ولان هبة البعض حط
فالتحق باصل العقد على ما عرف ولابي حنيفة ان مقصود الزوج قد حصل وهو سلامة نصف المهر له بلا عوض والحط
لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه بعد المسمى لا يتنصف بالطلاق قبل الدخول والمسئلة الثالثة
انه تزوجها على عرض ولم تقبض ثم وهبته له ثم طلقها قبل الدخول ففي هاتين المسئلتين لا يرجع احدهما على الآخر
بشيء والقياس ان يرجع عليها بنصف قيمة العرض وهو قول زفر لان الواجب رد عين نصف المهر وهذا
ليس بعين المهر لان المهر دين في الذمة وهذا عين فكان عوضه لا عينه وجه الاستحسان ان حقه عند الطلاق
سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه كذا في الهداية والكفاية **قوله** ولو نكحها بالالف على ان لا
يخرجها او على ان لا يتزوج عليها او على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان وفى واقام فلها الالف والا فمهر المثل
وههنا ثلاث مسائل احدها انه تزوجها على الف على ان لا يخرجها من هذه القرية والثانية انه تزوجها على الف
على ان لا يتزوج عليها باخرى والثالثة انه تزوجها على الف على شرط ان يقيم بها في هذه القرية وعلى الفين ان

المسئلة الرابعة انه تزوجها على عرض وقبضت ثم وهبت له ثم طلقها قبل الدخول

اخرجها من هذه القرية ففي كل هذه الصورة ان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به
وان خالف فتزوج عليها او اخرجها فلها مهر المثل عند ابي حنيفة لانه سمى لها ما فيه نفع فعند فواته ينعدم
رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها لانه هو الواجب الاصلي وعندهما الشرطان صحيحان فلها الالف ان اقام بها
والالفان ان اخرجها لانهما عقدان ببدلين معلومين فاشبه خياطة الثوب رومية وفارسية والالف في
صورة الاخراج لا يزاد مهر المثل على الفين ولا ينقص عن الالف على ما سنبين في الاجارات ان شاء الله
تعالى قال العبد الضعيف ان في قوله فان وفى واقام نوع اشكال لان قوله وفى يغني عن قوله واقام لان الاقامة
بها في موضع الشرط عين الوفاء بالشرط فلا يحتاج الى ذكره بعد ذكر الوفاء شيئا اخر الا ان يقال ان هذه
صنعة اللف والنشر فالوفاء يرجع على عدم التزوج وعدم اخراجها والاقامة يرجع على المسئلة الثالثة
فعند ذلك فحينئذ لا اشكال **قوله** ولو نكحها على هذا العبد او على هذا العبد حكم مهر المثل اي اذا تزوجها على
هذا العبد او على هذا العبد وقيمتهما متفاوتة فان كان مهر مثلها ارفع من ارفعهما فلها الارفع منهما
لثبوت رضاها به وان كان اوكس من اوكسهما فلها الاوكس لثبوت رضاء الزوج به وان كان بينهما فلها
مهر المثل وان كانت قيمتهما متساوية فينبغي ان يكون المهر احدهما على اختيار المرءة ثم في صورة النفاذ
المذكورة قول ابي حنيفة وقالا لها اوكسهما على كل حال وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الاوكس اجماعا
لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى ولا تعذر ههنا لان الاقل ثابت بيقين ولابي حنيفة ان المهر
هو الواجب الاصلي والعدول عنه انما يكون لصحة التسمية ولا صحة لها ههنا وانما قلنا بوجوب الاوكس في
الطلاق قبل الدخول لان مهر المثل لا يعتبر بعد الطلاق قبل الدخول لان مهر المثل لا يعتبر بعد الطلاق
قبل الدخول فيجب ما هو المتيقن كذا في الهداية والكفاية **قوله** وعلى فرس او حمار يجب الوسط او قيمته
اي وان تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط والزوج مخير ان شاء اعطى الوسط
وان شاء اعطاها قيمته ومعنى المسئلة اذا سمى جنس الحيوان دون الصفة بان تزوجها على فرس او حمار

اما اذا لم يسم الجنس بل تزوجها على دابة لا يجوز التسمية ويجب مهر المثل وقال الشافعي يجب مهر المثل على كل
حال لانه عندنا ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مهرا في النكاح اذ كل واحد منهما معاوضة الا انه معاوضة مال
بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية فان الواجب في الذمة فيها مائة
من الابل شرعا وصفتها مجهولة وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم وذلك عند اعلام الجنس لانه
لا واسطة لاختلاف معانى الاجناس فان قيل فاذا اشترى شيئا بفرس مثلا لا يجوز البيع فلم لم تحكموا
بوجوب الوسط ايضا قلنا لان مبنى البيع على المضايقة بخلاف النكاح فان مبناه على المسامحة على ان البيع
معاوضة مال بمال والنكاح معاوضة مال بغير مال لان منافع البضع ليست بمال **قوله** وعلى ثوب او خمر
او خنزير او على هذا الخل فاذا هو خمر او على هذا العبد فاذا هو حر فيجب مهر المثل بالوطي هنا اربعة
مسائل احديها رجل تزوج امرأة على ثوب غير موصوف بان ذكر الثوب ولم يزد عليه فانه يجب مهر المثل لفحش
جهالة الجنس اذ الثياب اجناس ولو سمى جنسا بان قال هروي تصح التسمية ويخير الزوج في اعطاء الوسط او
قيمتها والمسئلة الثانية انه تزوجها على خمر او خنزير فان النكاح جائز والواجب مهر المثل لان شرط قبول
الخمر والخنزير شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع
لانه يفسد بالشروط الفاسدة ثم لما لم تصح التسمية لان المسمى ليس بمال في حق المسلم يجب مهر المثل
والمسئلة الثالثة انه تزوجها على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فانه يصح النكاح ويجب مهر المثل هنا
عند ابي حنيفة وقالا لها مثل وزنها خلا لانه سمى مالا ويعجز عن تسليمها فيجب قيمته او مثله لانه
من المثليات فيجب مثلها ولابي حنيفة ان الاشارة والتسمية متى اجتمعتا فالعبرة للاشارة لانها
ابلغ في التعريف فصار كانه تزوجها على خمر عيانا والمسئلة الرابعة انه تزوجها على هذا العبد فاذا هو
حر يصح النكاح ويجب مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تجب قيمته لو كان عبدا والدليل
للجانبين ما تقدم في المسئلة الثالثة الا ان محمدا يقول ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق العقد

بالمشار اليه

بالمشار اليه لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف تابع في الاستحقاق وان كان المسمى من خلاف
جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمسمى لان المسمى مثل المشار اليه وليس بتابع له ثم في هذه الامثلة
العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت في المنافع والخل مع الخمر جنسان لفحش التفاوت في المقاصد فاذا
تعلق بالمشار اليه وهو ليس بمال يجب مهر المثل كما اذا تزوجها على هذه الميتة **قوله** ولو امهرها عبدين واحدهما
حر فمهرها العبد اي ان تزوجها على عبدين فاذا احدهما حر فمهرها العبد اذا ساوى عشرة دراهم عند
ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر المسمى على تقدير كونه عبدا وقال محمد لها العبد الى تمام
مثلها وهو رواية عن ابي حنيفة لانهما لو كانا حرين كان الواجب مهر عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب
العبد وتمام مهر المثل ولابي يوسف انه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فيجب قيمته
ولابي حنيفة ان العبد مهر مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل **قوله** وفي النكاح
الفاسد انما يجب مهر المثل بالوطي ولم يزد على المسمى اي اذا فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد
قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر لا يجب بمجرد العقد لانه فاسد وانما يجب المهر باستيفاء منافع البضع
وكذا بعد الخلوة لان الخلوة مع فساد النكاح لا يكون صحيحة لعدم ثبوت التمكن فصار الخلوة
فلا تقوم مقام الوطي فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى وقال زفر يجب مهر المثل بالغا ما بلغ كما
في البيع الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية بناء على العقد وفساد العقد
ينفسد ما بني عليه كذا في الكفاية **قوله** ويثبت النسب والعدة اما ثبوت النسب فلان
النسب يحتاط في اثباته احياء للولد فيترتب على الثابت من وجه وهو النكاح الفاسد ويعتبر ابتداء المدة من
وقت الدخول عند محمد لان النكاح الفاسد ليس بداع الى النسب واقامة النكاح مقام الوطي باعتبار
كونه داعيا قال صاحب الهداية وعليه الفتوى واما وجوب العدة فاقامة للشبهة مقام الحقيقة
في موضع الاحتياط تحرزا عن اشتباه النسب ثم اعتبار ابتداء العدة من وقت التفريق عندنا

وقال زفر من اخر الوطيات لانه وجوب العدة بسبب الوطي فيعتبر باخر الوطيات حتى لو حاضت الدخول
قبل التفريق ثلاث حيض فقد انقضت عدتها ولنا انها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة
بالتفريق الا يرى انه لو وطيها قبل التفريق لا يجب الحد وبعده يجب **قوله** ومهر مثلها يعتبر
بقوم ابيها اى مهر مثلها يعتبر بمهر مثلها من نساء قوم ابيها لقول ابن مسعود لها مهر مثل نسائها
وهن اقارب الاب **قوله** اذا استويا سنا وجمالا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا وبكارة اى هذا
الاعتبار اذا كانتا متساويين فى هذه المذكورات لان المهر يتفاوت بتفاوت هذه الاشياء وكذا يختلف
باختلاف البلد والعصر لان تلمع الناس من عادة القمع فى غاية الصعوبة وقال ابن ابى ليلى ان مهرها امها او
بالاعتبار لانها جزء امها حقيقة وكذا قوم امها اعتبارا بالحضانة ولنا ما روينا ولان الانسان
من جنس قوم ابيه وقيمة الشئ انما يعتبر يعرف بالنظر الى قيمة جنسه قال مامون الخليفة انما
امهات الناس اوعية مستودعات وللابناء اباء قال الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء
الرجال الاباعد كذا فى المستصفى **قوله** فان لم يوجد فمن الاجانب اى ان لم يوجد فى قوم ابيها
من تساويها فى هذه الاشياء فيعتبر مهرها بمهر من تساويها فى هذه الاشياء من الاجانب
لان الكل من بنات ادم وحوا فترجح بوجود هذه الاشياء جانب الجنسية **قوله** وصح ضمان
الولى المهر وتطالب زوجها او وليها اى واذا ضمن الولى المهر للمرءة فضمانه صحيح وتخير المرءة ان
شاءت طالبت به زوجها وان شاءت طالبت وليها واما صحة ضمانه فلان الولى اهل الالتزام
والدين دين صحيح يقبل الكفالة فصح واما تخير المرءة فاعتبار بسائر الكفالات فاذا ادى الولى
يرجع على الزوج ان كان بامره كما هو المعروف فى الكفالة **قوله** ولها منعه من الوطي والاخراج للمهر
وان وطيها وقيل بقوله وان وطيها لانه لو لم يطاها كان لها المنع بالاتفاق يعنى المرءة
يمنع زوجها عن الوطي والسفر بها حتى يوفيها مهرها ليتعين حقها فى البدل كما يتعين حق الزوج فى المبدل

والمراد

والمراد من هذا المهر المهر المعجل ولو كان المهر كله مؤجلا ليس لها المنع لانها اسقطت حقها بالتاجيل
ثم هذا المنع عند ابى حنيفة قبل الدخول وبعد الدخول سواء اذا كان الدخول برضاها وقالا
اذا دخل بها برضاها ليس لها منعها فلو كانت مكرهة او مجنونة او صبية لا تسقط حقها فى
الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الخلوة بها برضاها لهما ان المعقود عليه صار مسلما اليه بالوطي
والخلوة برضاها ولهذا يتاكد بهما المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع اذا سلم المبيع ولابى حنيفة
انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطية تصرف فى بضعها فلا يخلو عن العوض ابانة لخطره فصار
المهر مقابلا لكل الوطيات واذا اوفاها مهرها نقلها حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم الاية وقيل لا يسافر بها الى غير بلدها لان الغربة تؤذى كذا فى الهداية والكفاية
قوله ولو اختلفا فى قدر المهر حكم مهر المثل اى ولو تزوج رجل امراة ثم اختلفا فى مقدار المهر يجعل
مهر المثل حكما فالقول قول المرءة الى مهر مثلها والقول قول الزوج فيما زاد على مهر مثلها وقال ابو يوسف
القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتى بشئ لا يعرف مهر المثل لان المرءة تدعى الزيادة والزوج ينكرها
والقول للمنكر مع يمينه ولهما ان القول فى الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر هنا يشهد
لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الواجب الاصل فى باب النكاح كذا فى الهداية **قوله** والمتعة لو طلقها قبل الوطي
اى ولو طلقها قبل الدخول بها ثم اختلفا فى مقدار المهر جعلت متعة مثلها حكما قال صاحب الهداية رحمه الله
هذا رواية الجامع الكبير وفى رواية جامع الصغير القول قوله فى نصف المهر والمذكور فى الجامع الكبير
قياس قولهما فهو اولى بهذا لان المتعة موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبل الطلاق وقال صدر الشريعة
رحمه الله معنى المسئلة انه يحكم متعة المثل فان كانت مساوية لنصف ما يدعى الرجل او اقل فا
القول له وان كانت مساوية لنصف ما تدعى المرءة او اكثر منه فالقول لها وايهما اقام بينة
قبلت وان اقاما فبينتها ان شهدت للرجل متعة المثل وبينته ان شهدت لها وان كانت بينهما

تحالفا فان حلفا تجب المتعة المثل هذا كله وانما قال قبلت بينة المرأة فيما اذا شهدت بمتعة المثل
للرجل لان بينتها حينئذ مثبتة للزيادة وكذلك بينة الرجل فيما اذا شهدت لها متعة المثل
بينهما لان البينتين قد تعارضتا فتساقطتا **قوله** ولو في اصل المسمى يجب مهر المثل اي لو كان
الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل في حال حياتهما بالاجماع لانه هو الاصل عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف لانه تعذر القضاء بالمسمى لعدم ثبوت التسمية للاختلاف فوجب مهر المثل كما
اذا تزوج بلا تسمية كذا في الهداية **قوله** وان ماتا اي وان يجب مهر المثل وان كان الاختلاف بعد موتهما
بناء على ما هو المختار صحح للفتوى ولو في القدر القول لورثته ولو مات الرجل والمرأة ثم اختلفت
ورثتهما فان كان الاختلاف في قدر المسمى فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة لانهم ينكرون الزيادة
وعند محمد والجواب في حال حياتهما اي يحكم مهر المثل ولو كان الاختلاف في اصل المسمى فعند ابي حنيفة
القول قول من انكره فالحاصل انه لا يحكم مهر المثل عنده بعد موتهما وقالا يقضى بمهر المثل وعليه الفتوى
لهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما ولابي حنيفة
ان مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد وانقرض اقرانها يتعذر على القاضي
الوقوف على مقدار مهر المثل فعلى هذا لو لم يكن العهد متقادما ولم ينقرض اقرانها يجب مهر المثل عنده
ايضا كذا في الكفاية **قوله** ومن بعث الى امرأته شيئا فقالت هو هدية وقال هو من المهر فالقول
له في غير المهيا للاكل يتعارف هدية لا مهر هذا مثل الحلواء والمشوي والنكاح الفاكهة او غيرها
ما لا يبقى حتى لو كان مما لم يهيأ للاكل كالشاة والحنطة والشعير ودقيقهما او تمر او عسل او سمن فالقول له
مع يمينه وقيل ما يجب من الدرع والخمار وغيرهما ليس له ان يحسب ذلك من مهرها لان الظاهر يكذبه
ولا يجب على الرجل خف امرأته ويجب عليه خف امته لان امرأته منهية عن الخروج دون امته كذا
في الكفاية **قوله** ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر وذا جائز عندهم فوطئت او طلقت قبله

لامهر

لا مهر لها وكذلك الحربيان ثمة اي بقوله وذا جائز عندهم لانه لو كان غير جائز عندهم يجب مهر المثل اتفاقا
وقوله ذا اشارة الى التزوج بغير المهر ثم هذا عند ابي حنيفة وقالا يجب مهر المثل في الحربيين اتفاقا
بين علمائنا الثلاثة وقال زفر يجب مهر المثل في الحربيين ايضا لان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح
الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما لان النبي عليه السلام مبعوث الى الكل ولهما ان اهل الحرب غير
ملتزمين احكام الشرع والاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم
التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربوا وولاية الالزام غير منقطعة لاتحاد الدار ولابي حنيفة
ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في المعاملات يعتقدون خلافه كبيع الخمر والخنزير وولاية الالزام
انما يكون بالسيف والحاجة وكل ذلك منقطع عنهم بعقد الذمة فانا قد امرنا ان نتركهم وما يدينون
فصار كالحربي بخلاف الزنا والربوا لانه حرام في الاديان كلها قال الله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا
عنه كذا في الهداية ثم قوله بغير مهر يحتمل نفي المهر صريحا ويحتمل السكوت عنه وقد قيل في مسئلة
السكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف وقوله لا مهر لها اي وان اسلما كذا في الكفاية وقوله ثمة
بفتح الثاء اي في دار الحرب **قوله** ولو تزوج ذمي ذمية بخمر او خنزير بعين فاسلما او اسلم احدهما
لها الخمر والخنزير وقيد بقوله بعين لانهما اذا كان بغير اعيانهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل
عند ابي حنيفة وهذا الخلاف فيما اذا كان الاسلام قبل القبض وان كان بعد القبض فليس لها شيء
بالاجماع وقال ابو يوسف لها مهر المثل في الوجهين اي فيما اذا كان باعيانهما او بغير اعيانهما وقال
محمد لها القيمة في وجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك فيكون له شبهة بالعقد فيمتنع
كالعقد وصار كما اذا كان بغير اعيانهما ثم اذا الحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف
يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل كذا هذا ومحمد يقول قد صحت التسمية ما
عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام كما اذا هلكت العين المسمى قبل القبض ولابي حنيفة ان الملك

فی الصدقات العین یتم بنفس العقد ولهذا املک التصرف فیه وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانها
وکذا یمتنع بالاسلام کاسترداد الخمر المغصوب وفی غیر المعین القبض یوجب ملک العین فیمتنع بالاسلام
کذا فی الهدایة **قوله** وفی غیر المعین لها قیمة الخمر ومهر المثل فی الخنزیر علی ما مر فی المسئلة المتقدمة وهذا لان
الخمر مثلی عندهم کالخل عندنا فایجاب القیمة کون اعراضا عن الخمر واما الخنزیر فانه من ذوات القیم
کالشاة عندنا فایجاب القیمة کایجاب عینه فلا یکون اعراضا عن الخنزیر فیجب مهر المثل لیکون اعراضا عن الخنزیر
کذا فی شرح الوقایة ثم المصنف رحمه الله لما بین احکام نکاح الاحرار اراد ان یبین احکام نکاح الممالیک لتفاوت
بین التابع والمتبوع بالتقدیم والتاخیر وهذا **باب** نکاح الرقیق الرقیق فعیل بمعنی مفعول الرق
الضعف ومنه رقة الثوب وغیره قال علی رضی الله عنه وکم رقت ورقت واستر فضول العیش
وسمی به المملوک لضعفه وکونه ممنوعا عن التصرفات وضده العتق علی ما سیاتی ان شاء الله تعالی
قوله لم یجز نکاح العبد والامة والمکاتب والمدبر وام الولد الا باذن السید وقال مالک یجوز للعبد
دون الامة لانه یملک الطلاق فیملک النکاح لان الطلاق حکم یستفاد من النکاح لنا قوله علیه السلام ایما عبد
تزوج بغیر اذن مولاه فهو عاهر ای زان ولان النکاح عیب فیه لشغل مالیته بالمهر والنفقة فلا یملکه
بدون اذن المولی وکذلک المکاتب لان الکتابة اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق ولهذا لا یملک المکاتب تزویج عبده ویملک تزویج امته لانه من باب الاکتساب وکذا
المکاتبة لا تملک التزوج وتزویج العبد وتملک تزویج الامة وکذلک المدبر وام الولد لان الملک
فیهما قائم کذا فی الهدایة **قوله** فلو نکح عبد باذنه بیع فی مهرها ای ولو تزوج عبد باذن مولاه فالمهر
یصیر دینا فی ذمته یباع فیه لانه دین وجب فی رقبة العبد لانه لا ملک له وقد ظهر وجوبه فی حق المولی
لصدوره الاذن منه فیتعلق برقبته دفعا للضرر عن اصحاب الدین فی دین التجارة **قوله**
وسعی المدبر والمکاتب ولم یبع فیه ای ولو کان مکان العبد مدبر او مکاتب سعیا فی المهر ولم یبیعا لانه

فیعها

فی بیعها لا یجوز لعدم احتمالهما النقل فیؤدی المهر من کسبهما لا من انفسهما کذا فی الهدایة قال العبد
الضعیف فان قلت قد ذکر المصنف قبل هذا ان نکاح العبد والامة بغیر اذن السید موقوف کنکاح الفضولی
فما فائدة ایراده ها قلت فائدته ترتب الاحکام علیه لقوله فلو نکح عبد باذنه بیع فی مهرها الی غیر ذلک من الاحکام
قوله وطلقها رجعیة اجازة للنکاح الموقوف لا طلقها او فارقها ای عبد تزوج بغیر اذن المولی
فقال له المولی بعد ما بلغه النکاح طلقها رجعیة فهو اجازة لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی النکاح الصحیح ای
فیتعین الاجازة ولو قال له طلقها من غیر قید الرجعیة او قال له فارقها لم یکن هذا اجازة وقال ابن ابی لیلی
هو اجازة لان الطلاق بعد النکاح معهود الا یری انها اذا ادعت امراة علی رجل انه تزوجها وهو ینکر
ثم طلقها یکون الطلاق اقرارا منه بالتزویج حتی یتوجه علیه مطالبة المهر ولنا ان رد العقد ومتارکته
یسمی طلاقا ومفارقة وهو الیق بحال العبد المتمرد ولان دلیل الفساد قائم وهو التمرد علی المولی فیحمل
کلامه علی الرد **قوله** والاذن بالنکاح یتناول الفاسد ایضا ای ومن اذن لعبده بالنکاح فتزوج
امراة نکاحا فاسدا او دخل بها یباع فی مهرها عند ابی حنیفة وقالا لا وهذا مبنی علی الجریة والاشارة فی
قول صاحب النظم رحمه الله واذنه لعبده ان ینکحا ینتظم الفساد والصحیح انهما ان المقصود من النکاح
الاعفاف والتحصین وذلک لا یکون الا بالجائز ولهذا لو حلف لا یتزوج یتصرف الی الجائز بخلاف
البیع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملک التصرفات ولابی حنیفة ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقه
کما فی البیع وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد ایضا حاصل کالنسب ووجوب المهر والنفقة والعدة
علی اعتبار وجود الوطء ومسئلة الیمین ممنوعة ولو سلم فالیمین یتقید بالعرف والحکم فی التوکیل علی
هذا الخلاف کذا فی الکفایة وقیل یتقید ایضا بالعلم انه یتناول النکاح الصحیح بالاتفاق **قوله** ولو زوج
عبدا ماذونا امراة صح ای لو زوج عبده الماذون امراة صح النکاح ولا یکون للغرماء منعه لان المولی
مالک لرقبته والنکاح لا یلاقی حق الغرماء بالابطال قصدا لکن بعد صحة النکاح وجب الدین بسبب

لا يقبل الرد فتنشأ به دين الاستهلاك يعني اذا استهلك العبد المأذون شيئا يجب قيمته كذا في الهداية
قوله وهي اسوة للغرماء في مهرها اي اذا صح النكاح فالمرأة اسوة الغرماء في مهرها لما قلنا ان الدين
وجب بسبب لا مرد له وهو صحة النكاح فصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة بمهر مثلها تصير المرأة
اسوة للغرماء لكن معنى المسئلة اذا تزوج باكثر من مهر المثل لم يكن المرأة اسوة الغرماء فيما زاد بل يؤخر
حقها الى استيفاء ديونهم كذا فهم من شرح الوقاية قوله ومن زوج امته لا يجب تبوئتها فتخدمه
ويطأها الزوج ان ظفر بها اي ومن زوج امته من رجل فليس على المولى ان يبوئها بيت الزوج
لكنها تخدم المولى ويقال لزوجها متى ظفرت بها فلك وطيها لان حق المولى في استخدامها باق
والتبوئة تبطله فلا يجب ثم ان بوأها بيتا فلها النفقة والسكنى على الزوج لان النفقة تقابل الاحتباس
وسيجيء ان شاء الله تعالى وان بوأها ثم اراد ان يستخدمها فله ذلك لان حق الاستخدام باق فلا يبطل
بالتبوئة كذا في الهداية قوله وله اجبارهما على النكاح اي وللمولى اجبار العبد والامة على النكاح
وهذا عندنا وقال الشافعي لا اجبار في العبد وهو رواية عن ابي حنيفة لان النكاح من خصائص الآدمية
والعبد آدمي غاية ما في الباب انه داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال بخلاف الامة لان المولى
مالك منافع بضعها فله تمليكها من الغير ولنا ان في النكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا
الذي هو سبب الهلاك فصار العبد كالامة لان نفوذ عقد المولى على الامة باعتبار ملك
رقبتها لا باعتبار ملك بضعها الا ترى ان الولي يزوج الصغير والصغيرة لا يملك بضعها والزوج
يملك بضع المرأة ولا يملك تزويجها كذا في الكفاية ثم لا اجبار على المكاتب والمكاتبة على النكاح
لانهما التحقا بالاحرار قوله ويسقط المهر بقتل السيد امته قبل الوطي لا بقتل الحرة نفسها
قبله اي من زوج امته ثم قتلها قبل دخول الزوج بها سقط مهرها عند ابي حنيفة وقالا لا يسقط
وان قتلت الحرة نفسها قبل دخول الزوج بها لا يسقط مهرها عند علماء الثلاثة وقال زفر يسقط

لهما

لهما في المسئلة الاولى ان المقتول ميت باجله عندنا خلافا للمعتزلة على ما عرف فصار كما
اذا ماتت حتف انفها وكما اذا قتلها اجنبي ولابي حنيفة ان المولى منع المبدل قبل التسليم فيمنع
منه البدل كالبائع اذا اتلف المبيع قبل التسليم وكما اذا ارتدت الحرة قبل الدخول بها ولا شك
ان المقتول ميت باجله عندنا الا ان القتل جعل اتلافا في حق احكام الدنيا حتى يجب القصاص
والدية فكذا في حق المهر واما المسئلة الثانية فوجه قول زفر اعتبارها بقتل الحرة نفسها قبل الدخول
بارتدادها قبل الدخول وبقتل المولى امته والجامع بينهما كون كل واحد منهما منعا للمبدل ولنا
ان جناية المرأة على نفسها غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل
المولى امته لانه يجب عليه الكفارة فكانت جنايته عليها معتبرة في حق احكام الدنيا كذا في الهداية
قوله والاذن في العزل للسيد لا للامة اي اذا تزوج امة فاراد ان يعزل عنها فالاذن
في العزل الى المولى الامة عند ابي حنيفة وقالا الاذن للامة لما ان الوطي حقها حتى تثبت لها ولاية المطالبة
وفي العزل انتقاص حقها فلا بد من رضاها كما في الحرة بخلاف الامة التي لم يزوجها من الغير حيث
كان للمولى ان يعزل عنها بلا رضاها لانه لا مطالبة لها فيكون الوطي حقها ولابي حنيفة ان العزل مخل
لمقصود الولد والولد حق المولى فيعتبر رضاه بخلاف الحرة لان الولد حقها كذا في الكفاية ثم
العزل هل هو مشروع في الجملة ام لا وقال بعضهم هو غير مشروع لان النبي عليه السلام سئل
عنه فقال تلك الموؤودة الصغرى وقال بعضهم مشروع لما روي ان النبي عليه السلام قال اعزلوا عنها
هن او لا يعزلوا هن ان الله تعالى اذا اراد خلق نسمة اي ان سأل فرخا لها فهذا تخيير بين
العزل وتركه فدل انه مباح قال العبد الضعيف لا يجوز ان يكون هذا التخيير على سبيل الزجر والتهديد
لاجل المنع عن العزل لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فهذا الطريق لا يمكن الا
ستدلال به على الاباحة لاسيما اذا عارضه قوله عليه السلام تلك الموؤودة الصغرى وذكر في الفتاوى

البكير للصدر الشهيد في رجل عزل عن امرأته بغير اذنها لما يخاف من الولد السوء فظاهر الجواب
انه لا يجوز ذلك وقيل يجوز لعذر العزل سوء الزمان قوله ولو اعتقت امة او مكاتبة خيرت ولو
زوجها حرا اي ولو تزوجت امة او مكاتبة باذن مولاها ثم اعتقت فلها الخيار وان كان زوجها حرا
وقال الشافعي لا خيار لها اذا كان زوجها حرا فلو كان زوجها عبدا فلها الخيار بالاجماع وهذا بناء على
اصل مختلف بيننا وبينه وهو ان اعتبار الطلاق بالنساء عندنا فالحرة ثلث وللامة ثنتان فيكون
لها الخيار دفعا لزيادة الملك على نفسها وعنده لما كان اعتبار الطلاق بالرجال لم يوجد عنده الفسخ
لان زوجها لما كان حرا كان طلاقها ثلثا على اصله فلا يزيد عليها الملك ولنا قوله عليه السلام لبريرة حين
عتقت ملكت بضعك فاختاري ويروى سيدتها ثم الخيار في المكاتبة منصوص عليه هنا وقال زفر لا خيار
لها وقيل هذه المسئلة بناء على مسئلة اخرى وهي ان المكاتبة اذا تزوجت بغير اذن المولى توقف على
اجازة المولى عندنا وعنده لا يتوقف ففي هذه المسئلة هو يقول ان العقد نفذ عليها برضاها
وكل المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار لها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد وجد لانها في المكاتبة
لان عدتها حيضتان وطلاقها ثنتان كذا في الهداية والمصفى قوله ولو نكحت بلا اذن فعتقت
نفذ بلا خيار اي لو تزوجت امة بلا اذن مولاها ثم اعتقت قبل رد المولى نكاحها صح نكاحها
لانها من اهل العبارة وكان الامتناع لحق المولى اي امتناع النفوذ وقد زال حق المولى بازالته
فينفذ ثم لا خيار لها لانها قد رضيت باختيارها اياه بلا جبر من المولى فان قيل ينتقض هذا
اذا اشترت الامة شيئا ثم اعتقها فان الشراء يبطل قلنا انما كان كذلك لان الشراء انعقد
موجبا للملك للمولى حين اشترت فلو نفذ بعد عتقها كان موجبا للملك لها فيتغير محله
واما هاهنا فانعقد العقد موجبا للحل لها ابتداء وانتهاء فافترقا كذا في الكفاية قوله
فلو وطي قبله فالمهر له والا لها اي وطي الزوج هذه الامة قبله اي قبل العتق فالمهر له اي للمولى

وان لم

وان لم يطاها قبل العتق لها اي المهر للامة المعتقة لانه في الوجه الاول استوفى منافع مملوكة للمولى وفي الثاني
استوفى منافع مملوكة لها فان قيل ينبغي ان يجب مهران مهر المثل بالدخول قبل نفاذ النكاح ومهر النكاح
وهو المسمى كما قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها ودخل بها طلقت وعليه نصف المسمى بالطلاق
قبل الدخول ومهر بالدخول بعد الطلاق قلنا القياس كما قلت ولكنا استحسنا واوجبنا مهرا واحدا لان
نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى كذا في الكفاية قوله
ومن وطي امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها لا عقرها وقيمة ولدها
قوله وقيمة ولدها عطف على قوله لا عقرها والاصل فيه قوله عليه السلام للرجل انت ومالك لابيك فبهذا
له تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء النسل دون
الحاجة الى ابقاء النفس فلهذا له ان يتملك طعامه وثيابه بغير اداء القيمة ويتملك جاريته بالقيمة
لتفاوت الحاجتين فاذا كان كذلك ثبت له الملك قبل الوطي لئلا يكون الوطي حراما فيجب عليه قيمتها لان
الحاجة الى ابقاء النسل ادنى حاجة فلما ثبت ان الوطي وقع في ملكه لم يجب عليه العقر ولانه وطي مملوكته ولم
يجب عليه ايضا قيمة الولد لانه ولد في ملكه وقال زفر والشافعي يجب عليه العقر لانه وطي مملوكة غيره ولم يجب [illegible] لانهما
يثبتان الملك للاب بعد الاستيلاد وقال العبد الضعيف قد ذكر في الهداية انهما يوجبان عليه العقر لانهما
يثبتان الملك له بعد الاستيلاد ولكنه سكت عن انهما هل يوجبان عليه قيمة الولد ام لا وينبغي ان يجب عليه
قيمة الولد ايضا ويعتق الولد على ابنه عندهما كما سئل [illegible] قوله فادعاه لانه اذا لم يدعه لا يثبت
نسبه ولا تصير ام ولد له بل يكون الولد عبدا للابن قوله ودعوة الجد كدعوة الاب حال عدمه اي ولو
كان الاب جدا فالحكم المذكور على حال عدم الاب لان الجد كالاب حال عدم الاب كما في الارث قوله
ولو زوجها اباه فولدت لم تصر ام ولد له اي ولو زوج الابن جاريته من ابيه فولدت لم تصر ام ولد له لان التزوج قد
صح والجارية ملك الابن من كل وجه فلا يملكها الاب فصار كما اذا تزوجها من اجنبي قوله ويجب المهر اي

على الاب مهرها بناء على صحة التزوج **قوله** لا القيمة اى لا يجب على الاب قيمة الجارية بناء على عدم التملك
بالاستيلاد **قوله** وولدها حر لان الابن الابن الابن ملك اخاه فيعتق عليه **قوله** حرة قالت لسيدي زوجها
اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح قيد بقوله حرة لانها لو كانت امة لا يفسد نكاحها لانها ليست من اهل
عتاق ثم فساد النكاح عندنا وقال زفر لا يفسد والاصل ان العتق يقع عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له
ولو نوى به الكفارة يخرج عن عهدتها وعنده يقع العتق عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه
وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المامور ولنا انه امكن تصحيح العتق
عن الآمر بتقديم الملك بطريق الاقتضاء بان يصير قوله اعتقه عنى طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاقه
عنه وقوله اعتقت يكون تمليكا منه ثم اعتاقا عنه واذا ملكته فسد النكاح للتنافي بين الملكين عليها وتقسم
ما الالف عليها لانه اعتاقها كذا في الهداية ثم الولاء للمرءة لانه عتق عليها كذا في شرح الوقاية **قوله**
ولم تقل بالف لا يفسد والولاء له اى وان قالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو الاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض كما لتعليك
بعوض تصحيحا للتصرف غاية ما في الباب انه يكون هبة لم يوجد فيها القبض ويسقط اعتباره القبض غير
كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالحديث فلا يمكن
اسقاطه ولا يمكن اثبات القبض اقتضاء لان القبض امر حسي لان القبض في الهبة ركن لا يحتمل السقوط
بحال فلا يعمل فيه دليل السقوط بخلاف البيع لان ركنه يحتمل السقوط كما في البيع التعاطي وبخلاف مسئلة الكفارة
لان الفقير ينوب عن الآمر في القبض والعبد لا يكون نائبا لانه لم يقع في يده شيء كذا في الهداية ثم
المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان احكام النكاح المسلمين اراد ان يبين احكام نكاح الكفار لما ان اهل
الذمة منهم التزموا احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات التي يعتقدون جوازها هذا
باب نكاح الكافر **قوله** ومن تزوج كافر بلا شهود او في عدة كافر وذا في دينهم جائز

ثم

ثم اسلما اقرا عليه قيد بقوله وذا في دينهم جائز لانهم اذا كانوا لا يعتقدون ذلك يجب التفريق بالاتفاق
اجماعا ثم هذا عند ابي حنيفة وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين يعني فيما اذا تزوج بلا شهود او في عدة
الكافر الا انه لم يتعرض لهم عنده قبل الاسلام والمرافعة الى الحاكم وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول كقول
ابي حنيفة وفي الوجه الثاني اي فيما اذا تزوج في عدة الكافر كما قال زفر له زفر ان الخطابات عامة فتلزمهم لكن لا
يتعرض قبل الاسلام لذمتهم اعراضا عنهم لا تقريرا واذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ولهما
ان حرمة نكاح المعتدة متفق عليها فكانوا في التزامهم لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه وهم لم يلتزموا
احكامنا بجميع الاختلافات ولابي حنيفة ان اثبات الحرمة حق الشرع غير ممكن فيهم لانهم لا يخاطبون بحقوق
الشرع ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده
ثم اذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء النكاح والشهادة لا يشترط في حالة البقاء وكذا العدة
لا تنافي حالة البقاء كذا في الهداية **قوله** ولو كانت محرمة فرق بينهما اي ولو كانت المرءة الكافر فاسلما
فرق بينهما كما اذا تزوج مجوسي بامه او اخته هذا بالاتفاق اما عندهما فلان النكاح الفاسد له حكم البطلان
فيما بينهم فوجب التعرض بالاسلام فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافي بقاء النكاح كما مر **قوله** ولا
ينكح مرتد او مرتدة احدا اي ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه يستحق القتل
والامهال لضرورة التامل والنكاح يشغله عن التامل فلا يكون مشروعا في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها
مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج يشغلها عن التامل ولان مصالح النكاح لا ينتظم بينهما
قوله والولد يتبع خير الابوين دينا اي فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذا لو اسلم
احدهما وله ولد صغير صار الولد مسلما باسلامه لان في جعله تبعا له نظرا له ولان الاسلام يعلو ولا يعلى
فان قيل كيف تصح ردة العامة على هذا التعميم والحال انه لا وجود النكاح المسلم مع الكافر قلنا هذا
محمول على حالة البقاء بان اسلمت المرءة ولم يعرض الاسلام على الزوج فجاءت بولد كذا في الكفاية قال العيني

الضعيف يجوز ان يراد باحدهما مطلقا احدهما بعينه وهو الاب في اغلب الاحوال اعتمادا على فهم الكلام
كقوله تعالى واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما اي من هابيل فلا يجوز ان يكون
المراد احدهما بغير تعيين **قوله** والمجوسي شر من الكتابي اي لو كان احد الزوجين كتابيا والاخر مجوسيا
فالولد له كتابي حتى يجوز للمسلم مناكحته ويحل ذبيحته لان في جعله تبعا له نوع نظر له وقال الشافعي بل يجعل
تبعا للمجوسي لان المعارضة قد وجدت واحد العرضين يوجب الحل والاخر يوجب الحرمة فيرجح المحرم على المبيح
ولنا ما قلنا ان في جعله كتابيا نوع نظر له فيرجح هذا الجانب بحكم هذا النظر **قوله** واذا اسلم احد الزوجين
عرض الاسلام على الاخر فان اسلم والا فرق بينهما اما اسلام المرءة فيتصور على كل حال فانها اذا اسلمت
وزوجها كافر عرض القاضي على زوجها الاسلام فان اسلم فهي امراته وان ابى فرق بينهما واما اسلام الزوج
وعرض الاسلام على الزوجة فانما يتصور فيما اذا اسلم الزوج وتحته مجوسية لان في غير المجوسية يجوز النكاح
ابتداء فلا يفرق بابائها بقاء اما العرض فمذهبنا وقال الشافعي لا يعرض الاسلام لان فيه تعرضا
لهم ونحن امرنا بتركهم الا ان سلك النكاح قبل الدخول غير متاكد فينقطع بنفس الاسلام وبعد الدخول
متاكد فيتاخر التفريق الى انقضاء ثلاث حيض ولنا ان المقاصد قد فاتت فلا بد من سبب يبتنى
عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا فيعرض الاسلام ليحصل المقاصد بالاسلام وتثبت الفرقة
بالاباء اذ الاباء سبب صالح للفرقة **قوله** واباؤه طلاق لا اباؤها اي اذا ابى الزوج عن الاسلام
فرق القاضي بينهما ويكون طلاقا وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين لان الفرقة بسبب يشترك فيه
الزوجان على معنى انه يتحقق من كل واحد منهما بالاباء والردة مثل هذه الفرقة تكون بغير طلاق
كالفرقة الواقعة بسبب الحرمية ولهما ان الزوج بالاباء امتنع على الامساك بالمعروف مع قدرته
عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح بالاحسان كما في الجبوب والعنين واما المرءة
فليست هي باهل للطلاق فلا ينوب القاضي منابها عند ابائها **قوله** واذا اسلم احدهما ثمه لم

بين

بين حتى تحيض ثلاثا اي واذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب لم تبن المرءة حتى تحيض ثلث حيض
قبل اسلام الاخر ثم تبين من زوجها سواء دخل بها او لم يدخل وهذا لان الاسلام لا يصلح سببا
للفرقة لكونه طاعة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة دفعا للفساد
فاقمنا شرط البينونة مقام البينونة والشرط مضي ثلاث حيض لما ان انقضاء ثلث حيض شرط البينونة
في الطلاق الرجعي ثم هذا الحيض لا يكون عدة فاذا وقعت الفرقة قبل الدخول فلا عدة عليها واذا
وقعت بعد الدخول ففي صورة اسلام الزوج لا عدة عليها ايضا لان حكم الشرع لا يثبت في حقها ثمه
وان كانت هي المسلمة فكذلك لا عدة عليها عند ابي حنيفة خلافا لهما على ما يجيء كذا في الكفاية
قوله واذا اسلم زوج الكتابية بقي نكاحهما لان النكاح بينهما جائز ابتداء فبقاء اولى **قوله**
وتباين الدارين سبب الفرقة لا السبي اي واذا خرج احد الزوجين الينا من دار الحرب مسلما او وقعت
الفرقة بينهما وقال الشافعي لا يقع ولو سبي احدهما وقعت الفرقة اتفاقا وان سبيا معا لم تقع الفرقة
عندنا وعنده تقع والخلاف في المسئلة الاولى فيما اذا خرجت المرءة غير مراغمة او خرج الزوج غير مراغم
اما اذا خرجا مراغمين تقع الفرقة بالاتفاق عندنا لتباين الدارين وعنده لقصد المراغمة مثلا
على حق الزوج الذي بقي في دار الحرب كذا في الكفاية فالحاصل ان تباين الدارين عندنا سبب للفرقة
وعند الشافعي السبي سبب الفرقة وان كان من غير تباين الدارين لان التباين سوى انقطاع الولاية
وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن واما السبي فيقتضي الخلوص للسابي وذا
يتحقق الا بانقطاع النكاح ولنا ان مع التباين لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة
وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذا بقاء كما اذا اشترى منكوحة الحربي ولا نسلم ان قوله يقتضي الخلوص للسابي قطعا
بل يقتضي الخلوص في محله محل السبي وهو المال لا في محل النكاح كذا في الهداية **قوله** وتنكح المهاجرة
الحائل بلا عدة اي واذا خرجت المرءة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند ابي حنيفة

وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول فى دار الاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابى حنيفة
ان العدة اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربى ولهذا لا تجب على المسبية وقيل
بقول الحائل لانها لو كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابى حنيفة انه يصح النكاح ولا يقربها
حتى تضع حملها كما فى الحبلى من الزنا وجه الاول ان الحمل ثابت النسب نظرا الى الفراش فى حق النسب فاذا
ظهر فى حق النسب ظهر فى حق المنع من النكاح احتياطا كذا فى الهداية **قوله** وارتداد احدهما فسخ
فى الحال اى اذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام فسخ النكاح فى الحال اى فرق بينهما بغير طلاق
بالطلاق عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ان كانت الردة من الزوج فهى فرقة بطلاق اعتبارا بالاباء
وابو يوسف مر على الاصل الذى كان له فى الاباء وابو حنيفة فرق ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها
منافية للعصمة والطلاق رافع فيتعذر ان يجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف
فيجب التسريح بالاحسان ولهذا يتوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا يتوقف بالردة وقيد بقوله فى
الحال احترازا عن قول الشافعى فان عنده ان كانت الردة بعد الدخول لا تقع الفرقة حتى تنقضى الاقراء
الثلث **قوله** فللموطوءة المهر ولغيرها نصفه ان ارتد وان ارتدت لا اى لا يخلو ان الردة اما
من ان يكون قبل الدخول او بعده فان كان بعد الدخول فلا يخلو ايضا اما ان يكون المرتد الزوج
او المرأة فتحصل اربع صور احدها اذا ارتد الزوج قبل الدخول فللمرأة نصف المهر وثانيها اذا ارتد
الزوج بعد الدخول فلها تمام المهر وثالثها اذا ارتدت المرأة بعد الدخول فلها تمام المهر ايضا ورابعها اذا
ارتدت المرأة قبل الدخول فلا مهر لها وهو معنى قوله وان ارتدت لا وكذا النفقة لان الفرقة جاءت من
قبلها وفى ارتداد الزوج الفرقة من قبله فاعتبر بتطليقه **قوله** والاباء نظيره اى اباء كل واحد
منهما فى احكام المهر على التفصيل المذكور اى اذا اسلم الزوج وتحته مجوسية فابت الاسلام فان كان قبل
الدخول فلا مهر لها وان كان بعد الدخول فلها المهر كاملا وان اسلمت المرأة وابى الزوج الاسلام

فان كان

فان كان بعد الدخول فلها تمام المهر وان كان قبل الدخول فلها نصف المهر لما تقدم من الدليل
قوله ولو ارتدا او اسلما معا لم تبن اى واذا ارتدا معا فهما على نكاحهما استحسانا والقياس
ان يبطل وهو قول زفر لان ردة احدهما منافية وفى ردتهما ردة احدهما ولنا ان بنى حنيفة ارتدوا
فى زمن خلافة ابى بكر رضى الله عنه ثم اسلموا ولم يأمرهم الصحابة بتجديد الانكحة فان قيل انما ارتدادهم
لم تقع جملة بالاجماع فكيف يستقيم الاستدلال به قلنا وعند جهالة التاريخ يجعل فى الحكم كانه
وقع جملة **قوله** وبانت لو اسلما متعاقبا وقعت البينونة لان الاصرار احدهما على الردة مناف
للنكاح كابتداء المرأة ثم المصنف رحمه الله لما بين احكام جميع الانكحة من الاحرار والعبيد والمسلمين والكفار
اراد ان يبين العدل المطلوب فى النكاح وهو القسم وهذا **باب** القسم اذا كان للرجل امرأتان
حرتان فعليه ان يعدل بينهما بالقسم والاصل فيه قوله تعالى ولن تستطيعوا العدل والتسوية فى المحبة
فلا تميلوا كل الميل فى القسمة كذا فى الكفاية قالت عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول اللهم هذا قسمى فيما املك فلا تلمنى فيما لا املك يريد به
ميله الى عائشة وافرادها فى حبها من نسائه كذا فى تفسير معالم التنزيل **قوله** البكر كالثيب والجديدة
كالقديمة والمسلمة كالكتابية فيه اى فى القسم لقوله عليه السلام من كان له امرأتان ومال الى احداهما
فى القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل وفى رواية جاء يوم القيامة يجر احد شقيه فلا فصل فيما رويناه
بين الجديدة والقديمة والبكر والثيب والمسلمة والكتابية ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت
بينهن فى ذلك ثم التسوية فى البيتوتة لا فى المجامعة لانها تبتنى على النشاط وقال الشافعى ان كانت الجديدة
بكرا يفضلها بسبع ليال وان كانت ثيبا بثلاث ليال ثم يسوى بينهن لان القديمة قد الفت صحبته
والجديدة لا فيفضلها بزيادة الصحبة وللبكر زيادة نفرة عن الرجال فيفضلها بسبع ليال
ولنا ان الاطلاق ما رويناه ولان القديمة اولى بالتفضيل لان الوحشة فى جانبها اكثر **قوله**

ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم

والحرة ضعف الامة اى وللحرة فى القسم ضعف ما للامة والمدبرة والمكاتبة وام الولد كذا فى الزيادة
يعنى اذا كان للرجل امرأتان احديهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان وللامة الثلث لقوله عليه السلام للحرة الثلثان
من القسم وللامة الثلث كذا فى المستصفى **قوله** ويسافر بمن شاء والقرعة احب اى ولا حق
لهن فى القسم حالة السفر بل يسافر الزوج بمن شاء والقرعة احب وهى ان تقرع بينهن فيسافر بمن
خرجت قرعتها وقال الشافعى القرعة واجبة لما روى ان النبى عليه السلام كان اذا اراد ان يسافر اقرع
بين نسائه ولنا ان القرعة لتطييب قلوبهن فكان من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق لهن
عند مسافرة الزوج الا ترى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن
قوله وله ان يرجع ان وهبت قسمها لاخرى اى وان رضيت احدى الزوجات ان تترك قسمها
لصاحبتها جاز لان سودة بنت زمعة سالت رسول الله ان يراجعها بعد ما كان طلقها وتجعل
يوم نوبتها لعائشة لان تحشر يوم القيمة مع ازواجه فهذا دليل جواز هبتها واما دليل جواز
رجوعها فانها اسقطت حقها لم يجب بعد فلا يسقط انما يتحقق فى القايم فيكون رجوعها امتناعا
كذا فى الكفاية ثم المصنف رحمه الله لما بين احكام النكاح وتوابعه وهو القسم اراد ان يشرع فى بيان
احكام الرضاع الذى هو احد مسببى المحرمات لما ان النكاح يقتضى الحل من جميع الوجوه نسبا وسببا
فكان هذا من الوصف للنكاح وهذا

كتاب الرضاع

قوله وهو مص الرضيع من ثدى الادمية
فى وقت مخصوص هو اى الرضاع وقيد بالمص احترازا عما اذا اختلط بالطعام على قول ابى حنيفة
او اختلط بالماء او الدواء او لبن الشاة وهو مغلوب على ما سيجيء لكن يقع به الاحتراز عن
موضع لا يصح الاحتراز عنه وهو ما اذا حلب لبن المرأة وجر الصبى حيث يثبت التحريم مع انه لا مص
فيه لكن يمكن ان يجاب عنه بان للايجار لما كان من غير واسطة الاصلات يسمى اخراجا
كالمص معنا وان لم يكن مصا صورة والعبرة للمعانى ويخلاف ما اذا كان اللبن غالبا

على الماء

على الماء والدواء لان انشاز العظم وانبات اللحم موجود فيه فكان فى معنى المص والعبرة للمعانى وقيد
بالرضيع احترازا عما بعد مدة الرضاع وقيد بثدى الادمية احترازا عما اذا اجتمعا على لبن شاة
وقيد بقوله فى وقت مخصوص ليكون تعريفا جامعا للتوام اما من قيد الرضيع او ليعلم ان الصبى الى متى
يكون رضيعا **قوله** ويحرم به وان قل فى ثلثين شهرا ما حرم من النسب اى ويحرم بالرضاع وان كان
اقل من خمس رضعات مشبعات فى ثلثين شهرا ما حرم من النسب فقوله ما فى محل الرفع على الفاعلية بحرم فقوله
وان قل انما هو مذهبنا وقال الشافعى لا بد من خمس رضعات يكتفى الصبى بكل واحدة منها لقوله عليه السلام
لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وجه التمسك ان النبى عليه السلام نفى الحرمة
عن مصتين واملاجتين فاذا اجتمعت صارت اربع رضعات فبقى الخمس محرمة ولنا اطلاق قوله تعالى
وامهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به كذا فى الهداية وقوله فى ثلثين شهرا هذا عند ابى حنيفة
وقالا مدة الرضاع سنتان وهو قول الشافعى وقال زفر ثلث سنين لانه لا بد من تغيير الغذاء
لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبى فيها اغتذاء بالحول لانه حسن للتحول من
حال الى حال لاشتماله على الفصول الاربعة كذا فى المصفى ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقى للفصال حولان وقال عليه السلام لا رضاع بعد الحولين ولابى حنيفة
هذه الاية لان الله تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت المدة لكل منهما على الكمال كانه قال
حمله ثلثون شهرا وفصاله ثلثون شهرا فان قيل فلما ذا حكمتم بان اكثر مدة الحمل سنتان قلنا قام المنقص فى طرف الحمل
الفصال والمنقص قول عائشة رضى الله عنها الولد لا يبقى فى بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل والمقادير
لا يعرف بالراى فيحمل على السماع فان قيل ان هذا ابطال موجب الكتاب بخبر الواحد قلنا نعم كذلك
ولا ان الاية مأوّلة والاية المأوّلة فى اثبات الحكم مثل القياس كذا فى الكفاية **قوله**

والاخ اخته واخت ابنه وهذا استثناء من قوله حرم بها من رضاع ما حرم من النسب فان ام الاخت
والاخ من النسب هي الام او موطوءة الاب فحل بها وامها لا تكون كذلك من الرضاع وكذا
اخت ابنه نسبا لا تكون الا ابنته او ربيبته وهذا الاستثناء ثلث صور الام رضاعا للاخت
نسبا والام نسبا للاخت او الاخ رضاعا والام رضاعا للاخت او الاخ رضاعا والكل مختص
كذا في شرح الوقاية **قوله** وزوج مرضعة لبنها منه اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم
واخته عمة قوله وزوج مبتدأ واب خبره وما بعده عطف عليه اى واذا كان للمرضعة زوج
لبنها منه فهذا الزوج اب للرضيع وابن هذا الزوج اخ الرضيع وبنته اخت الرضيع واخوه عم
واخته عمة الرضيع وهذا معنى قولهم لبن الفحل يتعلق به التحريم وفي احد قولي الشافعي رحمه الله
لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة البعضية واللبن بعضها لا بعضه ولنا ما روي ...
لعائشة رضي الله عنها ان افلح عمك من الرضاعة ... من الرضاع لا يكون الا من لبن الفحل لبن
حلال من حمل رجل فلو تزوج امراة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن فهذا اللبن من هذه المراة
وليس بلبن الفحل ولو زنى بامراة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبية لا يجوز لهذا الزاني
ان يتزوج بهذه الصبية وكذا ابناؤه وآباؤه كذا في الكفاية **قوله** ويحل اخت اخيه
رضاعا ونسبا وذلك مثل الاخ من الاب اذا كان له اخت من امه جاز لاخيه من ابيه ان يتزوج بتلك
وهي اخت اخيه من الاب فاذا جاز من النسب جاز من الرضاع مثل ان ترضع صبيا امراة لها ابنة
لها اخ لا نسبا لهذا الصبي ان يتزوج بهذه الابنة وهي اخت اخيه من الاب فاذا جاز من النسب
جاز من الرضاع مثل ان ترضع صبيا امراة مع ابنته لها اخ لا نسبا لهذا الصبي ان يتزوج بهذه الابنة
وهي اخت اخيه رضاعا **قوله** ولا حل بين رضيعي ثدي اى وكل صبيين اجتمعا على ثدي واحد
لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى لانهما اخ واخت **قوله** ولا بين مرضعة وولد

مرضعتها

مرضعتها وولد ولدها عطف على قوله ولا حل بين رضيعي ثدي اى ولا حل ايضا بين صبية ارضعتها
وبين ولد مرضعتها بكسر الضاد لانه اخوها ولا حل ايضا بينها وبين ولد من ارضعتها لانه ولد اخيها فان
ان الرضيع اذا كان ذكرا يحرم عليه بنات المرضع وبنات بناتها واخواتها واخوات زوجها وتحرم زوجة الرضيع
على زوج المرضعة وكذا بناته وبنات بناته على الزوج المرضعة وابنائها واخوات زوجها وآبائه كذا في
شرح الوقاية وضابطه هذا البيت الفارسي **بيت** از جانب شير ده همه خويش شوند ... از جانب شير خوره
زوجان وفروع **قوله** واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم اى اذا اختلط اللبن بالطعام فاكل الصبي
يثبت حرمة الرضاع سواء كان اللبن غالبا او مغلوبا عند ابي حنيفة وقالا اذا كان اللبن غالبا تعلق به التحريم
قال صاحب الهداية هذا اذا لم تمسه النار اما اذا طبخ اللبن بالطعام لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما
ان العبرة للغالب اذا لم يغيره شيء عن اوصافه ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق
المقصود فصار كالمغلوب كذا في الهداية **قوله** وتعتبر الغالب لو بماء او دواء او لبن شاة او لبن امراة
اخرى اى اذا اختلط اللبن بالماء او الدواء او لبن شاة فالعبرة للغالب فان كان اللبن غالبا تعلق
به التحريم وان كان الماء او الدواء او لبن الشاة غالبا لا يتعلق به التحريم اما في الماء فالشافعي يخالفنا
لان اللبن موجود فيه حقيقة وهذا لا يحصل على مذهبه اذا وقعت ... خمس رضعات
بعد ايام رضعات ولنا ان المغلوب غير موجود حكما لا يظهر مقابلة الغالب كما في اليمين واما في الدواء
فلان اللبن يبقى مقصودا اذ الدواء لتقويته على الوصول وكذا في لبن الشاة اذا كان هو الغالب
اعتبارا للغالب كما في الماء وكذا اذا اختلط لبن امراة بلبن امراة اخرى تعلق التحريم باغلبهما عند
ابي يوسف لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد وزفر تعلق
التحريم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس لان الشيء لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي حنيفة
في هذا روايتان **قوله** ولبن البكر والميتة محرم اى اذا نزل للبكر لبن فارضعت به صبيا تعلق التحريم

لاطلاق النص ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية وكذا اذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر
الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة هي المرأة ثم تتعدى الحرمة الى غيرها
غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا للحرمة ولهذا لا يجب بوطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب
شبهة الجزئية وذلك في اللبن بمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن اما الجزئية في الوطي فانما لكن
سلاقيا الحل الحرمة وقد زال بالموت فافترقا **قوله** لا الاحتقان ولبن الرجل والشاة اي لا يحرم بلبن البكر
والميت يحرم لا الاحتقان ولبن الرجل والشاة يعني ان هذه الاشياء لا تثبت الحرمة اما في الاحتقان
فعن محمد انه تثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على ظاهر الرواية ان المفسد في الصوم اصلاح البدن
ويوجد ذلك في الدواء اما ههنا في المحرم هو للانشاز ولا يوجد ذلك في الاحتقان وكذا اذا نزل
للرجل لبن فارضع به صبيا لا يثبت به حرمة الرضاع لانه ليس بلبن على التحقيق اذ اللبن انما يتصور
ممن يتصور منه الولادة وكذا اذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لا جزئية بين الآدمي
والبهائم والحرمة باعتبار الجزئية كذا في الهداية **قوله** ولو ارضعت ضرتها حرمتا اي اذا تزوج
صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا عليه لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك حرام ثم
ان كان قبيل قبل الدخول بالكبيرة جاز له ان يتزوج بالصغيرة ولا يجوز ان يتزوج بالكبيرة ابدا
لقوله عليه السلام نكاح البنات يحرم الامهات ووطي الامهات يحرم البنات **قوله** ولا مهر للكبيرة ان لم
يطاها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها فصارت كما اذا ارتدت او قبلت ابن الزوج
قوله وللصغيرة نصفه وهذا عندنا وقال مالك لا يجب لها شيء لان الفرقة جاءت من قبلها
بان صارت بنتا للكبيرة فسقط مهرها ولنا ان الفرقة جاءت لا من قبلها اذ الارتضاع وان كان فعلا
لها الا ان فعلها غير معتبر في اسقاط حقها المهر لصدوره منها من غير اختيار **قوله** ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد
والا لا اي ويرجع الزوج بنصف المهر الذي اخذت منه الصغيرة على الكبيرة ان تعمدت الكبيرة الفساد

مانع

وان لم تتعمد فلا شيء عليها وان علمت بان الصغيرة امرأته تفسيره تتعمد الفساد ان ترضعها التبين منه
وعن محمد انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها مسببة فيشترط فيه التعدي كحفر البئر فانه
اذا كان في ملكه لا يكون سببا للضمان لعدم التعدي وفي غير ملكه يكون سببا للضمان لوجود صفة التعدي
ثم انما يكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد واما اذا لم تعلم بالنكاح او
بالفساد لا يكون متعدية فان قيل ان الجهل بحكم الشرع في دار الاسلام لا يكون عذرا قلنا معتبرة
عذر الدفع حكمه وانما اعتبرناه لدفع قصد الفساد الذي به يصير الفعل تعديا كذا في المستصفى
قوله ويثبت بما يثبت به المال اي ويثبت الرضاع بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا تقبل
شهادة النساء المنفردات وقال مالك يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة
لان الحرمة من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي فانه لا
ينبغي للمسلم ان ياكله ويطعم غيره لان المخبر اخبر بحرمة العين وبطلان الملك فيثبت الحرمة مع
بقاء الملك فلا يمكنه الرد على بائعه لبقاء الملك ولا يمكنه ايضا حبس الثمن عنه ولنا ان ثبوت الحرمة
لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف اللحم
لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك وجلد الميتة مملوك ولا انتفاع به محرم كذا في الهداية
والكفاية ثم المصنف رحمه الله لما بين احكام النكاح وتوابعه ولواحقه اراد ان يبين الطلاق الذي
يبتني عليه ويزيل ملك الثابت به وهذا **كتاب الطلاق** هو اسم بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم
ثم انه مصدر من طلقت المرأة بضم اللام فهي طالق بغير تاء تانيث لانه صفة خاصة لها ومعناه لغة الحل
والانحلال يقال اطلقت الاسير اذا خليته واطلقت الناقة من العقال اذا حللت عقالها ومعناه الشرعي
ما ذكر في الكتاب وهو **قوله** هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح اي الطلاق رفع القيد الثابت الذي
يثبت شرعا اي بحكم الشرع بالنكاح اي بسبب النكاح قال العبد الضعيف فان قلت اذا كان الطلاق رفع

قيد النكاح فما معنى تفصيله بالرجعي والبائن ورفع القيد لا يتفاوت قلت الطلاق الرجعي لا يرفع القيد مطلقا بل يجعل القيد بمعرض الرفع لكن رفع القيد عن احدى رجلي العبد او الفرس فانه يمكن الاعادة من غير كلفة واذا رفع عن رجليه لا يمكنه الاعادة الا بكلفة ففي الطلاق البائن كذلك فمعنى قوله التي ترفع القيد اي الطلاق البائن او الثلاث او الرجعي الذي صار بائنا بانقضاء العدة وقال الله تعالى الطلاق مرتان اي الطلاق الرجعي وايضا قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن يشعر ان القيد باق في الرجعي على الاطلاق قوله تطليقها واحدة في طهر لا وطي فيه وتركها حتى تمضي عدتها احسن قوله تطليقها مبتدأ واحسن خبره اي احسن الطلاق يطلق الرجل امرأته لانهم يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة قوله وثلاثا في اطهار حسن وسني اي الطلاق الحسن السني ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة اطهار وقال مالك هو بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر واباحه ابو حنيفة لحاجة الناس الى الخلاص والحاجة قد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ثم هذا اي المدخول بها خاصة على ما يجيء قوله وثلاثا في طهر او بكلمة بدعي فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وصار عاصيا وقال الشافعي كل انواع الطلاق مباح لانه تصرف شرعي والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة لا الطلاق ولنا الاصل في الطلاق هو الحظر لانه قطع للنكاح الذي فيه من المصالح الدينية والدنيوية والاباحة للحاجة ولا حاجة الى الجمع بين الثلث والحاجة فيما يفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليل الحاجة وهي الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع وكذلك ايقاع الثنتين في طهر او بكلمة بدعة لما قلنا من عدم الحاجة الى الجمع قوله وغير الموطوءة تطلق للسنة ولو حائضا اعلم ان السنة في الطلاق على نوعين سنة في الوقت وسنة في العدد

فالسنة

فالسنة في الوقت لا يثبت الا في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه على ما مر واما السنة في العدد فتستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها لان السنة في العدد هو ان يطلقها واحدة فان كانت في الموطوءة في طهر خال عن الجماع يكون سنيا في العدد والوقت وان لم تكن في طهر خال عن الجماع فهو سني في العدد بدعي في الوقت واما اذا طلق غير المدخول بها واحدة تقع سنيا سواء كان في الحيض او في الطهر لان الرغبة متجددة فيها على كل حال بخلاف الموطوءة لان زمان حيضها زمان نفرة عنها وايضا بالجماع مرة في الطهر تقل الرغبة الا انه قيل ينبغي ان يكون الطلاق في حالة الحيض مكروها في حقها ايضا نظرا الى الطلاق الحديث وهو قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه ان ابنك اخطأ والسنة فالعبرة لعموم اللفظ قلنا كان ذلك في المدخول بها بدليل آخر الحديث وهو قوله فليراجعها لان المراجعة لا يكون في غير المدخول بها كذا في الكفاية قوله وفرق على الاشهر فيمن لا تحيض اي وان كانت المرأة ممن لا تحيض لصغر او كبر او حمل فاراد ان يطلقها ثلاثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض لقوله تعالى اللائي يئسن الى قوله تعالى فعدتهن ثلاثة اشهر ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان في وسطه فبالايام في حق التفريق وذلك ثلاثون يوما وفي العدة كذلك عند ابي حنيفة وعندهما يكمل الاول بالاخير والمتوسطان بالاهلة قوله وصح طلاقهن بعد الوطي اي يجوز ان يطلق من لا تحيض ولا يفصل بين طلاقها ووطيها بزمان وقال زفر يفصل بينهما بشهر لقيام الشهر مقام الحيض في حقها لنا انه لا يتوهم الحبل فيها والكراهة في ذوات الحيض باعتبار توهم الحبل هذا اذا كان في غيرها لا يرجى منها الحيض اما اذا كان صغيرة يرجى حيضها او حبلها فالافضل ان يفصل بين جماعها وطلاقها بشهر كذا في الكفاية نقلا عن شمس الائمة قوله وطلاق الموطوءة حائضا بدعي فيراجعها ويطلقها في طهر ثان اي واذا طلق الرجل امرأته المدخول بها وهي حائض وقع الطلاق لان النهي لمعنى في غيره وهو الطلاق

ثم هو كون حالة الحيض زمان نفرة الطبع ويجب عليه ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه
مر ابنك فليراجعها وقد دل الحديث على الوقوع ووجوب المراجعة معا ثم اذا طهرت فان شاء طلق
وان شاء امسك عند ابي حنيفة وقالا اذا طهرت وحاضت ثم طهرت فله ان يطلقها ان شاء وذكر
المصنف رحمه الله قولهما حيث قال ويطلقها في طهر ثان لهما ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين
والفاصل هنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية ثم هي لا تتجزى فتتكامل ولابي حنيفة ان اثر الطلاق
قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فليس ان يطلقها في الطهر الذي يليه كذا في
قوله ولو قال للموطوءة انت طالق ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة معناه اذا لم يكن له نية لان اللام
في قوله للسنة للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه قوله وان نوى ان تقع الثلاث الساعة او عند كل
شهر واحدة صحت اي صحت النية سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا تصح النية
الجمع لان الجمع بدعة وهي ضد السنة فلا يصح ان يكون مرادا بلفظ السنة ولنا انه نوى ما
يحتمله لفظه لان الثلاث دفعة سني الوقوع اي وقوعه مذهب اهل السنة والجماعة وليس بسني
ايقاعا فلذلك لم يتناوله مطلق كلامه واذا كانت آيسة او من ذوات الاشهر فقال لها انت
طالق ثلاثا للسنة وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى ولان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر
في حق ذوات الاقراء على ما مر وان نوى ان تقع الثلاث الساعة وقعت عندنا لما قلنا وان قال انت
طالق للسنة ولم ينص على الثلاث لا يجوز نية الجمع اجماعا قوله ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا
لقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق المجنون والصبي فان قيل فلما يلحق البالغ مع انه
هناك زوج قلنا لان ذلك اثبات الثابت حتى لو كان صريحا يقع ولانه لم يقع طلاق كل زوج
بل قال يقع طلاق كل زوج وطلاق هذا الزوج مما يقع في الجملة بدليل وقوعه قبل البلوغ ولانه
ليس بزوج مطلقا كذا في الكفاية قوله ولو مكرها او سكران وقال الشافعي لا يقع طلاق المكره لان

الاكراه لا يجامع الاختيار وبالاختيار يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم ولنا
انه عرف الشرين واختار اهونهما وهذه آية القصد والاختيار غاية ما في الباب انه غير راض بحكمه
وذلك غير مخل به كالهازل وكذلك طلاق السكران واقع عندنا واختار الكرخي والطحاوي انه لا
يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كما اذا زال عقله بالبنج
ولنا ان عقله زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع
نقول انه لا يقع طلاقه فان قيل الصداع حصل بالخمر فيضاف الى السكر الخمر بواسطة كما في سكر الشرب
قلنا ان الخمر ليست بموضوعة للصداع والشرب موضوع للملاذ فافترقا كذا في الكفاية قوله
والاخرس باشارته اي ويقع طلاق الاخرس باشارته لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة
دفعا للحاجة قوله وعبد بالجر عطف على الاخرس ويجوز عبدا بالنصب عطفا على سكران اي
يقع طلاق العبد على امرأته ولا يقع طلاق مولاه على امرأة العبد لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط
اليه دون المولى قوله لا طلاق الصبي والمجنون والنائم والسيد على امرأة عبده اما طلاق الصبي
والمجنون فلقوله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز
وهما عديما العقل واما النائم فلانه عديم الاختيار واما طلاق السيد على امرأة عبده فلما قلنا ان
ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه قوله واعتباره بالنساء فطلاق الحرة ثلاث وطلاق الامة
ثنتان اعلم ان اعتبار الطلاق بالنساء عندنا وقال الشافعي اعتبار الطلاق بالرجال فان كان تحته
حرة يكون طلاقها ثلاثا عنده وعندنا طلاق الامة ثنتان على كل حال لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامة تستدعي الادمية ومعنى الادمية في الحر اكمل
فكانت مالكيته ابلغ ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان حل المحلية نعمة في
حقها فتتنصف بالرق وما رواه فتأويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وقيل انه كلام زيد بن ثابت

لم يثبت مرفوعا الى رسول الله كذا فى الكفاية ثم المصنف رحمه الله لما بين ماهية الطلاق ومن يقع
طلاقه ومن لا يقع اراد الشروع فى بيان كيفية الطلاق من البائن والرجعى وقدم ما هو اكثر وقوعا
وهو الصريح باب الطلاق الصريح ما ظهر المراد به ظهورا بينا اى ايكل او منه سمى القصر صرحا لارتفاعه على
سائر الابنية كذا فى اصول فخر الاسلام فان قيل ما الفرق بين الظاهر والصريح مع ان المراد من كل
منهما ما ظهر المراد به قلنا الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال ولا يشترط ذلك فى الظاهر وايضا الظاهر
قد يكون بالاشارة والصريح لا قط يكون بالاشارة كذا فى الكافى للامام السغناقى رحمه الله ثم المراد
من الصريح ههنا ما ذكر فى الكتاب وهى قوله هى كانت طالق ومطلقة وطلقتك تقع واحدة
رجعية وان نوى الاكثر او الابانة او لم ينو شيئا اى الواقع بهذه الالفاظ واحدة رجعية نوى او لم ينو
فهذه الالفاظ تستعمل فى الطلاق ولا يستعمل فى غيره فكان صريحا ثم يعقب الرجعة لقوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن بعد قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن الاية اى المنكوحات اللاتى
طلقهن ازواجهن صريحا الطلاق بغير مال بعد ما دخلوا بهن فالمطلقات لا يكن الا بالصريح ثم
قال عز وجل وبعولتهن احق بردهن اى ازواجهن اولى برجعتهن فى ذلك اى فى التربص كذا فى التيسير
فدلت الاية على ان الطلاق الرجعى لا يرفع النكاح فان الله تعالى سماه بعلا فان قيل فما تصنع بقوله تعالى
احق بردهن والرد انما يستعمل فيما زال عنه ملكه قلنا يكون بمعنى الرد المنع للسبب من اثبات الاثر
فيكون فسخا للسبب كذا فى الكفاية ثم وقوله وان نوى الاكثر او الابانة رد لما عندنا وقال الشافعى
يقع ما نوى لانه محتمل فان ذكر الطالق لغة كذكر العالم ذكر العلم ولهذا يقرن به العدد ويكون العدد
منصوبا على التفسير ولنا ان قوله طالق نعت لفرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلاث طوالق فلا
يحتمل العدد والعدد الذى يقترن به نعت لمصدر محذوف اى انت طالق طلاقا ثلاثا كقولك
اعطيته جزيلا اى اعطاء جزيلا كذا فى الهداية قوله ولو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق

اعطيته

اوانت

اوانت طالق طلاقا تقع واحدة رجعية بلا نية لانه وصفها بواحدة او اثنتين وان نوى ثلثا فثلاث اى
الوقوع بقوله انت الطلاق لان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اى عادل فيكون ذكر
الطالق ذكر الطالق وكذا قوله انت طلاق واما الوقوع بالاخريين فظاهر لانه لو ذكر النعت وصفه بالطلاق
فاذا ذكره وذكر المصدر معه كان اولى فاما كون الواقع رجعيا فلما قلنا انه صريح ثم اذا نوى ثنتين
تقع واحدة عندنا وقال زفر يصح نية الثنتين لان الثنتين بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت
نية بعضها ضرورة ولنا ان معنى التوحيد مراعى فى الالفاظ الوحدان ورعاية معنى التوحيد اما بالفردية
او الجنسية والمثنى بمعزل منهما لكونه عددا محضا الا ان يكون المرءة امة لان الثنتين جنس طلاقها
فيكون معنى التوحيد مراعيا فى نية الثنتين باعتبار الجنسية كذا ذكره المصنف فى المنار الحاصل ان
المصدر لا يدل على العدد وانما يدل على الفرد الحقيقى او الفرد الاعتبارى والثلث فرد اعتبارى لكونه
جنسا للطلاق وكذا الثنتان فى الامة فيثبت ان نية الثلث جائزة بذكر المصدر دون
نية الثنتين قوله وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عنها كالرقبة والعنق والروح
والبدن والجسد والفرج والوجه او الى جزء شائع منها كنصفها وثلثها تطلق فقوله اذا اضافه الى
ههنا بمعنى التخصيص اى اذا خص الطلاق وقوله الى جملتها اى جملة المرءة مثل قوله انت طالق وانما تقع
لانها محله وقوله كالرقبة الى قوله والوجه مثال لما يعبر به عن الجملة اما الجسد والبدن فظاهر وكذا
الرقبة قال الله تعالى فتحرير رقبة وكذا العنق لقوله تعالى فظلت اعناقهم الاية وكذا الروح يقال هلك
روحه اى نفسه وكذا الفرج لقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج وكذا الوجه يقال يا وجه العرب
فاذا كان يعبر بها عن البدن يقع الطلاق اذا خص بها وكذا اذا قال نصفك او ثلثك طالق وفى
الشائع يكون محلا لسائر التصرفات كالبيع فيكون محلا للطلاق الا ان المرءة لا تتجزى فى حق الطلاق
فيثبت فى الكل ضرورة قوله والى اليد والرجل والدبر لا اى واذا اضاف الطلاق الى يدها

او رجلها او دبرها لا يقع عندنا وقال زفر يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن البدن لما انه
جزء مستمتع بعقد النكاح فيكون محلا للطلاق ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف
النكاح اليه لان التعدي هناك ممتنع لبقاء الحرمة في بقية الاجزاء وفي الطلاق الامر بالعكس تغليبا للحرمة
على المبيح ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فصار كما اذا اضافه الى ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون
فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا يصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع
لانه محل النكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا
يصح لانه لا يعبر بهما عن البدن كذا في الهداية قوله ونصف التطليقة او ثلثها طلقة اي وان طلقها نصف
تطليقة او ثلثها كانت طالق تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله
قوله وثلاثة انصاف تطليقتين ثلاث اي ولو قال لها انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين فهي طالق
ثلثا لان نصف تطليقتين تطليقة فاذا الواحد نصف الاثنين بالضرورة فاذا جمع بين ثلاثة
انصاف يكون ثلاث تطليقات ضرورة ولو قال ثلاثة انصاف تطليقة قيل يقع ثنتان لانها طلقة
ونصف فيتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسها فيصير ثلاثا قوله
ومن واحدة او ما بين واحدة الى ثنتين واحدة اي ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين
واحدة الى ثنتين فهي واحدة عند ابي حنيفة وقالا هي طالق ثنتان وقال زفر لا يقع شيء وهو القياس
لان الغاية لا يدخل تحت مغيا كما قال بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط ولهما ان مثل هذا الكلام متى
ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى عشرة ولابي حنيفة ان المراد به الاكثر
من الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين ويريدون ما ذكرناه ثم الغاية الاولى لا بد
بد ان يكون موجودا لترتب عليها الثانية ووجودها بوقوعها بخلاف البيع لان الغاية موجودة قبل البيع
قوله والى ثلاث ثنتان اي لو قال انت طالق من واحدة الى ثلث يقع ثنتان وهذا عند ابي حنيفة

وقالا يقع ثلث وقال زفر يقع واحدة والدليل قد مر في المسألة المتقدمة فان قيل لو قال انت طالق من واحدة
الى واحدة ينبغي ان لا يقع شيء على قول زفر لانه ليس بين الغايتين شيء قلنا قد قيل انه كذلك على قوله
والاصح انه يقع واحدة عنده لان اخر كلامه لغوا حيث جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا فاذا الغا اخر كلامه بقي انت طالق كذا في الكفاية قوله وواحدة في ثنتين واحدة ان لم ينو او نوى الضرب
والحساب فهي واحدة وقال زفر وابن زياد يقع ثنتان لعرف الحساب ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا
في زيادة المضروب وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها كما لو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وربعها
قوله وان نوى واحدة وثنتين فثلاث لانه محتمل كلامه لان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف وان نوى مع يقع واحدة ...
للجمع فتطلق ثلاثا ان كانت مدخولا بها وواحدة ان كانت غير مدخول بها لان الواو وان كانت لا تفيد
الترتيب قال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اي لا تجمع بينهما اذ الاتيان
بالمثل ما ثبت قبل النهي ايضا كذا في اصول فخر الاسلام وشرح الكافي الا ان في غير المدخول بها وقعت
واحدة بقوله واحدة لم تبق محل الوقوع الثنتين بقوله وثنتين ولو نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلاث
في المدخول بها وغيرها كذا في الكفاية قوله وثنتين في ثنتين ثنتان وان نوى الضرب وقال
زفر تطلق ثلاثا لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا يزيد الطلاق على الثلث ولنا ان الاعتبار للمذكور الاول
لان الضرب في تكثير الاجزاء والطلاق غير معتبرة على ما عرف كذا في الهداية قوله ومن هنا الى الشام
واحدة رجعية اي ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة رجعية وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق
بالطول ولنا ... انه اذا قال لها انت طالق تطليقة طويلة يقع الرجعي عنده فكيف يقع البائن ههنا لانه
يقول هنا ثبت الطول بالكناية وكذلك تقع بائنا بخلاف الصريح ولنا انه وصف الطلاق بالقصر لان الطلاق
متى وقع تقع في الاماكن كلها ثم هو لا يحتمل القصر لانه ليس بجسم فيكون القصر في حكمه فكذلك تقع رجعيا
قوله وبمكة وفي مكة وفي الدار تنجيز اي اذا قال لها انت طالق بمكة او في مكة او في الدار يقع الطلاق

فی الحال فی کل البلاد وفی کل الاماکن لان الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان فان نوی اذا اتیت مکة
یصدق دیانة لا قضاء لانه نوی الاضمار وهو خلاف الظاهر کذا فی الهدایة قوله واذا دخلت مکة تعلیق
ای اذا قال لها اذا دخلت مکة او الدار یکون طلاقها معلقا لدخولها لانه علق بالدخول بحرف الشرط
وهو اذا فیکون الجزاء معلقا به فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان قوله انت طالق غدا
او فی غد تطلق عند الصبح ای واذا قال لها انت طالق غدا او فی غد یقع الطلاق حین طلع الفجر لان
المرءة وصفت بالطلاق فی جمیع اوقات الغد وذلک لا یکون الا بوقوعه فی اول جزء من الغد
قوله ونیة العصر تصح فی الثانی ولو قال نویت اخر النهار صدق فیما اذا قال فی غد وقالا لا یصدق
لانه لا فرق فی کون الغد ظرفا فیهما ولابی حنیفة ان قوله انت طالق فی غد تقتضی وقوع الطلاق فی جزء
من الغد ولیس جزء منه اولی من الجزء الاخر فیقع عند الفجر لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح لکنه لما نوی جزء
معینا صحت نیته لانه نوی ما تحتمله لفظه کذا فی شرح الوقایة وقال صاحب الهدایة رحمه الله
یصدق فی المسئلة الاولی ایضا دیانة لا قضاء لانه نوی التخصیص فی العموم او هو یحتمله لکنه مخالف
للظاهر قوله وفی الیوم غدا او غدا الیوم یعتبر الاول ای اذا قال انت طالق فی الیوم غدا او غدا الیوم
یعتبر اول الوقتین الذی ذکر ای وقع باول الوقتین الذین تفوه لانه لما قال فی الیوم کان تنجیزا والتنجیز
یحتمل الاضافة ولو قال غدا کان اضافة والمضاف لا یتنجز لما فیه من ابطال الاضافة فلغی اللفظ الثانی
فی الفصلین قوله انت طالق قبل ان اتزوجک او امس ونکحها الیوم لغو لا یقع شیء لانه اضافة الطلاق
الی زمان لا یملک ایقاعه فیه فصار کقوله انت طالق قبل ان اخلق ولانه یمکن تصحیحه اخبارا عن عدم
النکاح او عن کونها مطلقة بتطلیقة غیره قوله وان نکحها قبل امس وقع الان ای لو قال انت طالق
امس وقد تزوجها قبل امس وقع الساعة لانه لم یسنده الی حالة منافیة للملک ولا یمکن تصحیحه اخبارا
فکان انشاء فی الحال فیقع الساعة قوله انت طالق ما لم اطلقک او متی لم اطلقک او متی ما لم اطلقک و

طلقت لانه اضاف الطلاق الی زمان خال عن التطلیق وقد وجد حیث سکت وهذا لان کلمة متی
وما ظرفان للوقت لانهما من ظروف الزمان وکذا کلمة ما یستعمل فی الوقت قال الله تعالی ما
دمت حیا ای وقت الحیوة فیکون حاصل المعنی انت طالق فی وقت لم اطلقک وقد وجد حین سکت
یقع حقیقة قوله وفی ان لم اطلقک واذا لم اطلقک لا حتی یموت احدهما [illegible] لان ان
للشرط لا یتحقق الا بالایاس عن الحیوة [illegible] ان کان [illegible] وهذا فی کلمة ان بالاتفاق
وفی اذا او اذا ما کذلک عند ابی حنیفة وقالا تطلق فیها حین سکت لان کلمة اذا للوقت قال الله تعالی
اذا الشمس کورت [illegible] قال الشاعر واذا تکن کریهة ادعی لها واذا یحاس الحیس یدعی جندب
[illegible] الاولی انه لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لا یخرج الامر من یدها بالقیام
عن المجلس کما فی متی شئت ولابی حنیفة ان کلمة اذا یستعمل للوقت کما قلتم ویستعمل للشرط ایضا قال الشاعر
واستغن ما اغناک ربک بالغنی واذا تصبک خصاصة فتجمل [illegible] بالاتفاق وکان
مشترکا بین المعنیین [illegible] لم اطلقک ان کان بمعنی متی یقع الطلاق فی الحال فلا یقع بالشک
[illegible] فی مسئلة المشیئة تعلق بمشیئتها فان کان بمعنی ان انقطع تعلقه بانقضاء المجلس وان کان
بمعنی متی لم ینقطع فلا ینقطع بالشک کذا فی شرح الوقایة ولو یموت احدهما ای لو ماتا کان قبل لا
یقع الطلاق بموت المرءة والاول اصح قوله انت طالق ما لم اطلقک انت طالق طلقت هذه
الطلقة نفسها ای اذا قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقک وقال متصلا انت طالق طلقت هذه
ولا یقع الثلث ولو سکت ساعة وقع الثلث وقال زفر یقع الثلث وهو القیاس لان الاول وجد زمان
لم یطلقها فیه وهو ان قبل فیه انت طالق قبل ان یفرغ منها [illegible] ولنا ان زمان البر
مستثنی عن الیمین لان البر هو المقصود ولا یمکنه تحقیق البر الا ان یجعل هذا القدر مستثنی
[illegible] حلف لا یسکن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته علی ما یجیء ان شاء الله تعالی قوله

انت كذا يوم اتزوجك فنكحها ليلا حنث اى ومن قال لامراته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا
طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فيحمل اذا اقترن بفعل يمتد كالصوم لانه يراد به المعيار
وهو اليق بالصوم وقد يذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به
مطلق الوقت فيحمل عليه اذا اقترن بفعل لا يمتد والتزوج والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار
ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين فى القضاء لانه نوى حقيقة كلامه **قوله** بخلاف الامر
باليد اى اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لم تعلم به حتى جن الليل فلا خيار لها
لان الامر باليد مما يمتد اذ يمكنها ان تجلس للمشورة من اول النهار الى اخره ولا تقوم ولا تشتغل
بعمل اخر فاذا كان مما يمتد يراد باليوم بياض النهار كذا فى الكفاية **قوله** انا منك طالق
لغو وان نوى اى اذا قال لامراته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى الطلاق وقال الشافعى يقع اذا
نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى تملك المطالبة بالوطى كما يملك الزوج المطالبة
بالتمكين والطلاق وضع لازالة ملك النكاح فيصح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها ولنا ان الطلاق
وضع لرفع القيد والقيد فيها دون الزوج الا يرى انها هى الممنوعة عن التزوج ولو كان لازالة الملك
ايضا فالملك عليها لانها هى المملوكة **قوله** وتبين بالباين والحرام اى واذا قال لها انا منك
حرام او انا منك باين بانت منه بالاتفاق لان الحل مشترك بينهما والابانة والتحريم وضعا لرفع الحل
وازالة الوصلة فصحت اضافتهما اليهما بخلاف الطلاق على ما تقدم **قوله** انت طالق واحدة او
او مع موتى او مع موتك لغو اى ولو قال لها انت طالق واحدة او لا فليس بشئ وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف آخرا
وقال محمد وهو قول ابى يوسف اولا تطلق واحدة رجعية لمحمد انه ادخل الشك فى الواحدة لدخول كلمة
او بينها وبين النفى فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل
الشك فى اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الا يرى انه

مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت
نحو قوله اذا اقترن بفعل لا يمتد والتزوج والطلاق من هذا القبيل
فينتظم الليل والنهار دون الليل خاصة ح

لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تطلق ثلاثا ولو كان الوقوع بالوصف لكان ذكر الثلاث لغوا فثبت
ان الواقع فى الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة فاذا كان الواقع
هو المنعوت بالعدد كان الشك داخلا فى الايقاع فلا يقع بالشك كذا فى الهداية ولو قال انت طالق
مع موتى او مع موتك فليس بشئ وهذا بالاتفاق لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية للطلاق
لان موته ينافى الاهلية وموتها ينافى المحلية ولا بد من كل واحد من الاهلية والمحلية ليثبت جواز التصرف
قوله ولو ملكها او شقصها او ملكته او شقصه بطل العقد اى واذا ملك الرجل امراته او
شقصا منها او ملكت المرءة زوجها او شقصا منه بطل عقد النكاح اما اذا ملكت هى زوجها
فللاجتماع بين المالكية والمملوكية وهو يمنع ابتداء النكاح فكذا بقاؤه واما اذا ملك الزوج
امراته فلان ملك اليمين اقوى فلا يزاحمه الادنى بل يضمحل بوجوده **قوله** فلو اشتراها
وطلقها لم يقع لانه قد وقعت الفرقة بينهما بملك الرقبة والطلاق يستدعى قيام ملك النكاح لم
يوجد كذا فى شرح الوقاية ثم هنا اذا ملكها او شقصا منها بالاتفاق اما اذا ملكته او شقصا
منه ثم طلقها فكذلك لا يقع الطلاق عندهما لما قلنا وعن محمد انه يقع لان العدة واجبة فى هذا
الفصل فبقى النكاح من وجه فان قيل ما ذكرتم من ارتفاع النكاح مسلم فيما اذا ملك الزوج جميع
جميع المرءة اما اذا ملك شقصا منها فلا يثبت الحل بملك اليمين حينئذ فينبغى ان لا ينتفى الحل
الثابت بينهما بالنكاح قلنا ملك اليمين دليل الحل فاقيم مقام الحل تيسيرا ولانه لما ملك شقصا
شائعا منها ثبت ملك اليمين فيها ولا يتصور فساد النكاح فى جزء شائع منها مع قيامه فى بقية
اجزائها **قوله** انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتق له الرجعة اى واذا قال لامراته
وهى امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها مولاها ملك الزوج
الرجعة لان معنى قوله مع عتق مولاك اى مع اعتاق مولاك اذ العتق قد استعمل متعديا

ثم لما كان اعتاق المولى شرطا للتطليق فلا بد ان يكون مقدما عليه لان الشرط يكون مقدما على المشروط
فالعتق يكون مقدما على وقوع الطلاق فيقع الطلاق حال كونها حرة فيصير طلاقها ثلاثا فلا تملك
الرجعة فان قيل ان كلمة مع للقران فينبغي ان يكون وقوع الطلاق والعتق معا قلنا قد جاء كلمة مع
للتاخير كقوله تعالى ان مع العسر يسرا اى بعد العسر يسرا لان العسر مع اليسر امران متضادان
لا يجتمعان كذا فى شرح الوقاية **قوله** ولو تعلق عتقها وطلقتها بمجيء الغد فجاء لا رجعة لها
ثلاث حيض اى لو قال لامراته وهى امة الغير اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال مولاها اذا
جاء غد فانت حرة فجاء الغد عتقت وطلقت ولم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وهذا عند ابى حنيفة
وابى يوسف وقال محمد زوجها يملك الرجعة لان العتق اسرع وقوعا لانه يرجع الى احياء الادمية
وهو امر مستحسن بخلاف الطلاق فانه ابغض المباحات فيكون فى وقوعه بطوء وتاخر ولهما انه علق طلاقها
بما علق به المولى عتقها ثم العتق يصادفها وهى امة فكذا الطلاق بخلاف المسئلة الاولى لانه علق
التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق **قوله** وانت طالق هكذا واشار بثلاث اصابع
فهى ثلث لان الاشارة بالاصابع يفيد العلم بالعدد فى مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم
لقوله عليه السلام الشهر هكذا وهكذا الى اخره ثم الاشارة تقع بالمنشورة فلو نوى الاشارة بالمضمومتين
يصدق ديانة لا قضاء ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم يقترن بالعدد المبهم فبقى الاعتبار
لقوله انت طالق كذا فى الهداية **قوله** انت طالق باين او البتة او افحش الطلاق او طلاق الشيطان او
البدعة او كالجبل او اشد الطلاق او كالف او ملاء البيت او تطليقة شديدة
او طويلة او عريضة فهى واحدة باينة ان لم ينو ثلاثا اى واذا وصف الطلاق بضرب من الشدة
والزيادة كان باينا مثل ان يقول انت طالق باين او البتة وقال الشافعى يقع رجعيا اذا كان
بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع

فيلغو

فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لى عليك ولنا انه وصفه بما يحتمل الا ترى ان البينونة
قبل الدخول تحصل به وكذا بعد العدة تحصل به فلما ثبت انه يحتمل البينونة
كان هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسئلة الرجعة ممنوعة فانه يقع باينا عندنا فان قيل
لو كان قوله انت طالق يحتمل البينونة ينبغى ان يصح نية البينونة فى قوله انت طالق لان النية انما تعمل
فيما احتمله اللفظ وقد علم انها لا تصح قلنا النية تصح فى الملفوظ لا غير والبينونة ما صارت ملفوظة
بخلاف قوله انت طالق باين وكذا اذا قال افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره
وهو البينونة فى الحال وكذا اذا قال طلاق الشيطان باينا وعن ابى يوسف ان قوله انت طالق للبدعة
لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع فى حالة الحيض فلا بد من النية وعن
محمد انه يكون رجعيا وان نوى ايضا كذا فهم من الهداية وكذا اذا قال انت طالق كالجبل لان التشبيه
يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات الزيادة الوصف وكذا اذا قال انت طالق اشد الطلاق او كالف
او ملاء البيت فهى واحدة باينة الا ان ينوى ثلثا اما الاول فلانه وصف بالشدة وهو البائن وانما
تصح نية الثلث لذكره المصدر اما قوله كالف فلانه قد يراد به التشبيه فى القوة تارة وفى العدد
اخرى يقال هو كالف ويراد به القوة فيصح نية الامرين وعند فقد ان النية يثبت اقلهما وهو التشبيه فى القوة
وعن محمد انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه فى العدد وظاهر واما قوله ملاء البيت
فلان الشىء قد يملاء البيت لعظمه فى نفسه وقد يملاء لكثرته فايهما نوى صحت نيته وعند فقدان النية
يثبت الادنى وهو العظم وكذا قوله شديدة او طويلة او عريضة لان الكل وصف بالزيادة وقوله ان لم
ينو ثلاثا يشتمل ما اذا لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين فى الحرة ولو نوى الثلث فى هذه الفصول
صحت نيته لتنوع البينونة كذا فى الهداية **فصل** فى الطلاق قبل الدخول **قوله** طلق غير الموطوءة ثلثا
وقعن لان الواقع مصدر محذوف لان معناه قوله انت طالق طلاقا ثلاثا فيكون الواقع العدد

المقرون به لا قوله انت طالق الا ترى انه اذا قال لها انت طالق ثلثا فماتت بعد قوله طالق قبل قوله ثلثا
لا يقع نعلم ان الواقع هو العدد المقرون وقال بعضهم تبين بقوله انت طالق وقوله ثلثا يصادفها وهي اجنبية
والاول اولى وعليه جمهور العلماء **قوله** وان فرق بانت بواحدة اي ولو قال لها قبل الدخول بها انت
طالق طالق طالق وقعت الاولى وبانت بها ولم تقع الثانية والثالثة لان كل واحدة ايقاع على حدة
اذا لم يذكر في آخر كلامه ما يغير صدر الكلام فتقع الاولى ويصادفها الثانية وهي مبانة كذا في الكافي
قوله ولو ماتت بعد الايقاع قبل العدد لغا اي لو قال لامرأته انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا
فماتت بعد قوله انت طالق قبل ذكر العدد لم يقع شيء حتى يرث الزوج لما قلنا ان الواقع هو العدد
فلما ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع فيلغو الايقاع كذا في الهداية والوقاية **قوله**
ولو قال انت طالق واحدة وواحدة او قبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة اي لو قال لامرأته
قبل الدخول بها انت طالق واحدة وواحدة تقع واحدة وكذا لو قال لها قبل الدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة وكذا لو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة فهذه ثلث مسائل اما
الاولى فلان الثانية يصادفها حال كونها مبانة فلا تقع بخلاف ما اذا كان بعد الدخول قبل انقضاء
العدة لان الثانية هنا تصادفها وهي معتدة فتقع واما في الثانية وهي قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة فلان الواحدة الاولى وصفتها بالقبلية فلما وقعت هي لم تبق المرأة محلا للثانية
لكونها غير موطوءة فلا تقع الثانية كقولك جاءني زيد قبل عمرو فان فائدة هذا التركيب
يقتضي مجيء زيد اولا واما في الثالثة وهو قوله انت طالق واحدة بعدها واحدة فلان البعدية
صفة للاخيرة وقد بانت بالاولى ولم تبق محلا لها كقولك جاءني زيد بعده عمرو فان هذا
التركيب يقتضي مجيء زيد اولا وهذا كله في غير المدخول بها لعدم بقاء المحلية بناء على عدم العدة اما
في المدخول بها فيقع ثنتان في الوجوه الثلثة كما قال صاحب الكفاية رحمه الله وهذا الجواب في

مشكل في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير بعده الا ترى
الى قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وهذا لا يقتضي ان تنفد كلماته بعد البحر لان
كلماته غير متناهية والبحر متناه ثم لم يشتغل بالجواب عن هذا الاشكال ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد من هذه الكلمات الالفاظ الدالة على تعليقات تلك الصفة الازلية التي هي الكلام
النفسية القديمة القائمة بذات الله تعالى فلا يمتنع ان تنفد كذا في تفسير المفاتيح **قوله** وفي بعد
واحدة او قبلها واحدة او مع او معها ثنتان اي اذا قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق واحدة
بعد واحدة او انت طالق قبلها واحدة او انت طالق واحدة مع واحدة او واحدة معها واحدة
ففي هذه الوجوه يقع عليها ثنتان اما في الاولى فلان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع واحدة
في الحال وايقاع واحدة اخرى قبل هذه فيقترنان لان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال وكذا
في قوله قبلها واحدة لان القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاع الثانية في
الماضي وايقاع الاولى في الحال غير ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان كقولك جاءني
زيد بعد عمرو فانه يقتضي مجيء عمرو اولا وكقولك جاءني زيد قبله عمرو فانه يقتضي مجيء عمرو اولا
وهذا كله لك واما في قوله مع واحدة او معها واحدة فظاهر لان كلمة مع للقران كذا في الهداية
وشرح الوقاية **قوله** ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت تقع واحدة
اي ولو قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار
تقع واحدة هذا عند ابي حنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان الواو للجمع المطلق فتعلقت الطلقتان جملة
فتقعان عند وجود الشرط ولابي حنيفة ان المعلق بالشرط كالملفوظ به عند وجود الشرط ولو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة وواحدة لا تقع الثانية فكذا هذا **قوله** وان اخر الشرط فثنتان
اي ولو قال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت يقع ثنتان بالاتفاق لان الشرط

يعني صدر الكلام فيتوقف الاول على الثانية فتقعان جملة بخلاف الاولى على قول ابي حنيفة
لانه مغير هنا ولو عطف بالفاء فالاصح ان تقع واحدة لان الفاء للتعقيب ثم المصنف رحمه الله
لما فرغ من احد نوعي الكيفية وهو الصريح اراد ان يبين النوع الثاني وهي الكنايات وهذا

باب الكنايات وانما قدم الصريح عليها لانه هو الاصل في الكلام ثم الكناية خلاف الصريح
وهو ما استتر المراد كالفاظ الضمير يقال كنيت وكنوت والكنوا قال الشاعر واني لاكنو عن قذور
بغيرها واعرب واحيانا بها فاصارح والقذور اسم امراة تنقذر اي تتنزه عن الاقذار كذا
في البزدوي والكافي قوله لا تطلق بها الا بالنية او دلالة الحال اي لا تقع الطلاق بالكنايات لانها
غير موضوعة للطلاق بل يحتمل الطلاق وغيره فلا بد من التعيين او دلالة التعيين قوله
فتطلق واحدة رجعية في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اي ومنها ثلاثة الفاظ يقع
بها الطلاق رجعي ولا يقع بها الا واحدة وهو قوله اعتدي لانه يحتمل الاعتداد عن النكاح
ويحتمل اعتداد نعم الله فان في الاول تعين بنية فيقتضي الطلاق سابقا والطلاق يعقب الرجعة
وكذلك قوله استبرئي رحمك لانه يستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود من الاعتداد
وهو استبراء الرحم فكان بمنزلة قوله اعتدي ويحتمل الاستبراء ليطلقها فيقع بها الطلاق بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا عن الطلاق وكذلك قوله انت واحدة لانها يحتمل
ان يكون نعتا للمصدر محذوف تقديره تطليقة واحدة فاذا نوا وجعل كانه تكلم به والطلاق
يعقب الرجعة ويحتمل ان يكون المعنى انت واحدة عندي او عند قومك فلما احتمل هذه الالفاظ
الطلاق وغيره احتيج فيه الى النية ولا يقع بها الا واحدة لان المضمر والمقتضي فيها انت طالق ولو
صرح به لا يقع الا واحدة فاذا كان مضمرا كان اولى ولا يعتبر باعراب الواحدة وهو الاصح تقع كيف
ما كان قوله وفي غيرها بائنة وان نوى ثنتين وتصح نية الثلاث اي وفي بقية الكنايات اذا نوى

بها الطلاق

بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثنتين كانت واحدة ايضا وتصح نية الثلث اما توقفه
على النية فلما مر انها غير موضوعة للطلاق واما كونه واحدة فلان اللفظ لا يدل على العدد ولو
عدد على ما مر وهذا في غير الامة واما صحت نية الثلاث فلان البينونة متنوعة والثلاث
فرد اعتباري على ما تقدم قوله وهي بائنة بتة بتلة حرام خلية برية حبلك على غاربك الحقي
باهلك وهبتك لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك اختاري انت حرة تقنعي تخمري استتري
اغربي اخرجي اذهبي قومي ابتغي الازواج فالضمير في قوله وهي يرجع الى قوله غيرها اي والمراد بغيرها ما
قوله امرك بيدك اختاري فان الطلاق لا يقع حتى تطلق نفسها كذا في الكافي وقوله بائن الى آخره فهذه
الالفاظ يحتمل الطلاق وغيره فلا بد من النية الا ان يكونا في حال مذاكرة الطلاق فيقع بها الطلاق
في القضاء ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى الا ان ينوي كذا في الهداية ثم قال صاحب الهداية وهذا
فيما لا يصلح ان يكون ردا اي عدم التصديق في حال مذاكرة الطلاق فيما لا يصلح ردا فالحاصل
ان الكنايات ثلاثة اقسام ما يصلح جوابا وردا وهو سبعة الفاظ اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي
استتري تخمري وما يصلح جوابا لا ردا وهي ثمانية الفاظ خلية برية بائن بتة حرام اعتدي امرك
بيدك اختاري والكل من هذه الالفاظ لا يصلح للرد ولكن الخمسة الاولى يصلح للسب ايضا كانت
ثلثة اقسام والحالات ايضا ثلثة حالة الرضا وحالة الغضب وحالة مذاكرة الطلاق ففي حالة
الرضا لا يكون شيئا منها طلاقا الا بالنية والقول قوله في انكار النية وفي حال مذاكرة الطلاق
لم يصدق فيما يصلح جوابا لا ردا في القضاء مثل قوله خلية برية بائن بتة حرام اعتدي امرك
بيدك اختاري لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وردا
مثل قوله اخرجي اذهبي قومي تقنعي تخمري لانه احتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه حال عدم النية
في حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لاحتمال الرد والسب الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد

والشتم كقوله اعتدي اختاري وامرك بيدك فانه لا يصدق فيهما لان الغضب يدل على ارادة
الطلاق فلنصور صورة جامعة يوضح الكل ايضاحا حاويا اذ هي هذه فخصوم هذه الصورة

	حالة الرضاء	حالة مذاكرة الطلاق	حالة الغضب
ما يصلح جوابا لا غير	تصدق	لا يصدق	لا يصدق
ما يصلح جوابا وردا	تصدق	يصدق	يصدق
ما يصلح جوابا وسبا	تصدق	لا يصدق	يصدق

مستنبطة من المستصفى والجامع الصغير ثم قال المصنف في تقسيم الاقسام فما يصلح جوابا
وردا لا غير فسبعة اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري وما يصلح جوابا لا غير ثلث
امرك بيدك اختاري اعتدي وما يصلح جوابا وشتيمة خمسة خلية برية بتة باين حرام
هذا الكلام ثم وقوع البائن ببقية الكنايات مذهبنا قال الشافعي الواقع بها رجعي لانها
كناية عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة ولنا ان اللفظ يدل على البينونة والتصرف
صدر من اهله في محل قابل فيجب ان يعمل عمله قوله ولو قال اعتدي ثلثا ونوى بالاولى
طلاقا وبما بقي حيضا صدق اي ولو قال لامرأته اعتدي اعتدي اعتدي وقال نويت بالاولى
وبالباقي حيضا صدق في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يأمر امرأته في العادة بالاعتداد
بعد الطلاق فكان ظاهر شاهدا له على صحة ما نوى قوله وان لم ينو بما بقي شيئا فهي ثلث
اي وان قال لم ينو بما بقي شيئا فهي ثلث لانه بالاولى طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين
الباقيان للطلاق بدلالة الحال فلا يصدق في نفي النية قضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كذا
في الكفاية قوله ولو قال لم انو بالكل طلاقا لا يقع شيء لانه الظاهر يكذبه لكن ينبغي ان
يكون معناه اذا كانت الحالة حالة الرضا فيكون القول له في انكار النية قوله وتطلق بلست

بامرأة

بامرأة اولست لي بامرأة ان نوى طلاقا اي ولو قال لها لست لي بامرأة او ما انت لي بامرأة او قال لست لك
بزوج او ما انا لك بزوج ونوى بهذه الالفاظ طلاقا يقع عليها الطلاق عند ابي حنيفة وقالا لا يقع
لهما ان الطلاق انشاء وتصرف فيحتمل سبق النكاح وهذا انكار النكاح فصار كقوله لم اتزوجك ولابي حنيفة
ان اللفظ يحتمل الطلاق لانه يحتمل ان يقول لست لي بامرأة لاني لا ابغيك ويحتمل لاني لم اتزوجك فيرجح
كقوله لا نكاح بيني وبينك بخلاف قوله لم اتزوجك لانه لا يصلح للانشاء كذا في المصفى قوله
والصريح يلحق الصريح والبائن بيان الحاق الصريح بالصريح اذا قال لامرأته انت طالق وقعت واحدة
فان قال لها انت طالق وهي في العدة طلقت اخرى وبيان الحاق الصريح بالبائن اذا قال لها انت
طالق ثم قال لها في العدة انت بائن ونوى الطلاق طلقت اخرى فكانا بائنين وبيان الحاق البائن
بالصريح اذا قال لها انت بائن ونوى به الطلاق ثم قال لها في العدة انت طالق طلقت اخرى بائنة
كذا في الينابيع والاصل في الكل ان المعتدة محل للطلاق واذا كانت معتدة البائن والبائن ليست
بمحل للابانة لعدم الافادة قوله والبائن يلحق الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا اما لحوق البائن بالصريح
فتقدم انفا واما بيان عدم الحاق البائن بالبائن اذا قال لها انت بائن ونوى به الطلاق ثم قال لها
انت بائن ونوى به اخرى لم يقع لما قلنا ان المبانة ليست بمحل للابانة وقوله الا اذا كان معلقا صورته
ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت بائن ونوى به الطلاق او قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم ابانها فدخلت الدار وهي في العدة طلقت اي وقع عليها البائن المعلق والثلث المعلق ايضا
عندنا خلافا لزفر له ان الملك قد زال وصحة التصرف يعتمد على قيام الملك ولنا ان الملك يشترط
حالة التعليق لصحة اليمين وحال تمام الشرط لينزل الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك وههنا الملك
في كلتا الحالتين قائم اما حالة التعليق فظاهر واما حالة الشرط فلقيام العدة فعلم ان الجزاء باق لبقاء محله
ثم المصنف رحمه الله لما بين طلاق الذي يخفه الزوج بايقاعه اراد ان يبين الطلاق الذي يشترك

في ايقاعه الزوج والزوجة وهو التفويض هذا باب تفويض الطلاق قوله قال لها اختاري ينوي
به الطلاق فاختارت في مجلسها بانت بواحدة اي اذا قال لامرأته اختاري ونوى به الطلاق او قال لها طلقي
نفسك فلها ان تطلق نفسها في مجلسها ذلك فان اختارت في مجلسها بانت بواحدة لان هذا تمليك
فعل الطلاق منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع وانما قيد بقوله في مجلسها لان المخيرة
لها المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم ثم لا بد من النية في اختاري لانه يحتملها ويحتمل في تصرف
آخر قوله ولم تصح نية الثلث اي وان نوى الزوج بذلك الثلث لم تصح نيته لان الاختيار لا
يتنوع يقال بانت ببينونة صغرى وكبرى لكن الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها انما يكون بثبوت
اختصاصها بها وذلك في البائن قوله فان قامت او اخذت في عمل آخر بطل هذا تفريع
لقيد المجلس وذلك لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تتبدل تارة
بالذهاب ومرة بالاشتغال بعمل آخر في عمل آخر ثم يبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض
بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق دون القيام قوله وذكر النفس او الا
ختيارة في احد كلاميهما شرط اي ولا بد من ذكر النفس او ذكر لفظ الاختيارة في كلامه او في كلامها حتى
لو قال لها اختاري فقالت اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع والاجماع في المفسرة من احد الجانبين
ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم آخر وكذا الاختيارة تصلح للتفسير لان تاءها للوحدة واختيارها
طلاقها هو اللائق بالاتحاد والتعدد دون اختيار زوجها لانه عبارة عن بقاء النكاح فلا يتحقق فيه
الاتحاد والتعدد كذا في الكفاية قوله فان قال لها اختاري فقالت انا اختار نفسي او اخترت نفسي
تطلق هذا تفريع لقوله وذكر النفس في احد كلاميهما شرط ولذلك اورده بفاء التفريع ثم الوقوع في قوله
اخترت نفسي ظاهر لان الكلام يدل على التحقيق واما في قولها اختار نفسي فالقياس ان لا تطلق لان
هذا مجرد وعد اذ المضارع يصلح للحال والاستقبال فلا تطلق بالشك وجه الاستحسان ان عائشة

رضي الله عنها

رضي الله عنها قالت بعد ما خيرهن رسول الله لا بل اختار الله ورسوله والنبي عليه السلام اعتبره جوابا
بها ولان المضارع حقيقة في الحال كما في كلمة الشهادة بخلاف قولها انا اطلق نفسي لانه تعذر حمله
على الحال لانه ليس حكاية عن حالة قائمة وقولها اختار نفسي حكاية عن حالة قائمة وهي اختيارها
نفسها قوله ولو قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة
او اختيارة وقع الثلث بلا نية اي ولو قال لها اختاري ثلث مرات فقالت اخترت الاولى او الوسطى او
الاخيرة وقعت ثلثا عند ابي حنيفة وقالا واحدة لهما ان ذكر الاولى او الوسطى او الاخيرة وان
لا يفيد من حيث الترتيب لكنه يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد وله ان هذا اللغو
الحصل في الملك لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا
اوسط وهذا آخر ثم الكلام للترتيب والافراد من ضرورته فاذا لغى في حق الاصل لغى في حق التابع
ثم اذا لغى بقي قولها اخترت وهو كان الجواب عن الكل ولو قالت اخترت اختيارة طلقت ثلثا في قولهم
جميعا لان التاء للوحدة فصار كما اذا صرحت بها بان قالت اخترت نفسي بمرة ولان الاختيارة للتأكيد
وبدون التأكيد يقع الثلث فبالتأكيد اولى ثم قيد بقوله بلا نية لانه لا حاجة الى النية لدلالة التكرار
عليها فان قيل ينبغي ان لا يقع شيء ما لم تقل اخترت نفسي على ما مر قلنا هذا اذا لم يكن في كلام الزوج
ما يدل على تخصيص وهنا في لفظه ما يدل على ذلك وهو التكرار وقيل لا بد من ذكر النفس وانما حذف
لشهرته لان الغرض من ايراده كذلك انما هو التفريع دون بيان صحة الجواب كذا في الكفاية قوله
ولو قالت طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة بانت بواحدة اي ولو قال لها اختاري ثلثا فقالت
في جوابه طلقت نفسي واحدة او قالت اخترت نفسي بتطليقة بانت بواحدة وفي الهداية طلقت واحدة
يملك الرجعة اعتبارا للفظ الصريح وذكر في شرح الوقاية ان هذا سهو من الكاتب فالصواب ان لا يملك الرجعة
هكذا في الكفاية ايضا لان الاعتبار لجانب التفويض الا يرى ان الزوج لو امرها بالبائن او الرجعي

فعكست وقع مانوى الزوج فكذا هذا **قوله** امرك بيدك فى تطليقة او اختارى تطليقة فاختارت نفسها طلقت رجعية اى لو قال لها امرك بيدك فى تطليقة او اختارى تطليقة فاختارت نفسها وقعت واحدة و يملك الرجعة لانه جعل الاختيار لها لكن بتطليقة وهى معقبة للرجعة فان قيل ان قوله امرك بيدك وقوله اختارى يقبل البينونة فلا يجوز نصرفها عنه الى غيرها قلنا المقارنة بالصريح علم انه اراد به الرجعى كما لو قرن الصريح بالبائن بان قال انت طالق بائن فانه تبين به لانه اراد به البائن فيكون بائنا وكذا هذا كذا فى الكفاية **قوله** امرك بيدك ينوى ثلثا فقالت اخترت نفسى بواحدة وقع الثلث عليها لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد والواحدة صفة الاختيارة فكانها قالت اخترت نفسى باختيارة واحدة اى بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث كذا فى الهداية **قوله** وفى طلقت نفسى بواحدة او اخترت نفسى بتطليقة بانت بواحدة اى ولو قال لها امرك بيدك ونوى ثلثا فقالت فى جوابه طلقت نفسى واحدة او اخترت نفسى بتطليقة فهى واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف تقديره طلقت نفسى بتطليقة واحدة وفى قولها اخترت نفسى بتطليقة تصريح بالتطليقة وهى لا يكون الا واحدة ثم انما يكون بائنة لان التفويض فى البائن لانه ملكت امرها فكلامها خرج جوابا له فى هذا التمليك وانما صحت نية الثلث فى قوله امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث للتعميم بخلاف قوله اختارى لا يحتمل العموم كذا فى الهداية **قوله** ولا تدخل الليل فى امرك بيدك اليوم وبعد غد اى ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل الليل اى لا يكون الامر بيدها فى الليل لان ذلك اليوم عبارة الفرد ولا يتناول الليل بخلاف الايام لانها تنتظم ما بازائها اليها من الليالى **قوله** وان ردت الامر فى يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها بعد غد لانه صريح بذكر وقتين بينهما وقت لم يتناوله الامر فعلم انه ليس المراد بذكر الوقت الثانى استدامة الامر الاول فاقتضى ضرورة ايجاب امر آخر فلما كان امرين فبرد احدهما لا يرتد الآخر قال زفر

وعن ابى يوسف انه اذا قال لها امرك بيدك ونوى ثلثا فقالت اخترت نفسى بواحدة [illegible]

امر واحد

امر واحد بمنزلة قوله انت طالق اليوم وغدا **قوله** وفى امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل اى لان احد الوقتين متصل بالآخر فكان ذكر الغد لامتداد الحكم اليه كذا فى الهداية **قوله** وان ردت فى يومها لا يبقى فى الغد اى لو قال لها امرك بيدك اليوم وغدا فردت فى يومها لا يبقى الامر فى يدها فى الغد لان هذا امر واحد لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين وقت من جنسهما لم يتناوله الكلام وتخلل الليلة لا يجعلهما امرين لان القوم قد يجلسون للمشورة فيهجم الليل فلا ينقطع مشورتهم ومجلسهم فصار كما اذا قال امرك بيدك فى يومين كذا فى الهداية والكفاية **قوله** ولو مكثت بعد التفويض يوما ولم تقم او جلست عنه او اتكأت عن قعود او عكست او دعت اباها للمشورة او شهودا للاشهاد او كانت على دابة فوقفت بقى خيارها اى ولو مكثت المرءة يوما بعدما قال لها الزوج امرك بيدك ولم تقم من مكانها ولم يأخذ بعمل آخر او كانت قائمة فجلست عن القيام او كانت قاعدة فاتكأت عن القعود او عكست بان كانت متكئة فقعدت مستوية او دعت اباها للمشورة معها او دعت شهودا للاشهاد على ما جرى بينهما لا يبطل خيارها لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او ما يدل على الاعراض وقيد اليوم ليس للتقييد به كذا فى الهداية وانما يبقى خيارها فيما اذا كانت قائمة فقعدت لان القعود بعد القيام دليل الاقبال دون الاعراض وكذا دعوة الاب المشورة لان الاستشارة لتحرى الصواب وكذا دعوة الشهود لان الاشهاد للتحرز عن الجحود فلا يكون دليل الاعراض وكذا اذا كانت قاعدة فاتكأت فلا خيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الصحيح **قوله** وان سارت لا اى وان سارت الدابة لا يبقى خيارها لان سير الدابة مضاف اليها كوقوفها لان وقوف الدابة مضاف اليها فكان ايقافها اياها اقبالا لا اعراضا لان الاتكاء اجمع العلماء وكذا لو كانت على دابة فوقفت بقى خيارها **قوله** والفلك كالبيت اى وان كانا فى السفينة فقال لها امرك بيدك ولم تقم هى من مكانها لكن السفينة تسير بقى خيارها لان السفينة بمنزلة البيت وسيرها غير مضاف الى راكبها لانه لا تقدر على

ايقاعها قوله ولو قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية لان قوله
طلقي معناه افعلي فعل الطلاق والطلاق اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء
الاجناس ولهذا يعمل فيه نية الثلث وهي قوله وان طلقت ثلثا ونواه وقعن والواو في قوله ونواه
للحال اى ولو طلقت المرءة نفسها وقد كان الزوج نوى الثلث وقعن لما قلنا ان قوله طلقي معناه افعلي
الطلاق والطلاق مصدر وهو لفظ فرد يحتمل الواحد الاعتباري وهو الثلث ولا يدل على العدد
ولهذا لو نوى ثنتين لا تقع كذا في شرح الوقاية قوله وبابنت نفسي طلقت لا باخترت اى لو قال
لها طلقي نفسك فقالت في جوابه ابنت نفسي طلقت رجعية لانها قالت في جواب طلقي نفسك وهي
صريح فبطلت صفة الابانة وبقي مطلق الطلاق وهي رجعي وهذا لما قلنا ان الاعتبار بجانب التفويض
ولو قال في جوابه اخترت نفسي لا يقع شيء لانه ليس من الفاظ الطلاق بخلاف الابانة فانها من الفاظ
الطلاق الا يرى انه لو قال لامرأته ابنتك ناويا به الطلاق بانت ولو قال لها اخترتك او اختاري
ناويا لا يقع شيء كذا في الهداية قوله ولا يملك الرجوع اى ولو قال لها طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنها
لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها معنى واليمين تصرف لازم فلا يقبل الرجوع
قوله ويتقيد بمجلسها اى ولو قال لها طلقي نفسك تقيد بالمجلس حتى لو قامت او اخذت في عمل آخر
ثم طلقت نفسها لا يقع شيء لانه تمليك الطلاق منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس قوله
الا اذا زاد متى شئت هذا استثناء من قوله ويتقيد بمجلسها اى ولو قال لها طلقي نفسك متى شئت
لا يقتصر على المجلس بل تطلق نفسها متى شاءت لان كلمة متى تعم الاوقات فصار كما اذا قال طلقي نفسك
اى وقت شئت قوله ولو قال لرجل طلق امرأتي لم يتقيد بالمجلس اى فله ان يطلقها في المجلس وبعده
لانه توكيل اذ هو امر بايقاع الطلاق والامر لا يقتضي وجوب الايتمار على الفور كما في اوامر الشرع التي
هي مطلقة عن التوقيت واعتبارا بسائر الوكالات ثم للزوج ان يرجع عنه لانه استعانة فلا يلزمه

ولو قال لها

ولو قال لها طلقي ضرتك لا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع فان قيل فيه معنى التعليق ايضا فينبغي
ان لا يقع لانا قلنا لا يمكن اعتبار التعليق في ضمن الوكالة من العقود الجائزة والتعليق من العقود
اللازمة قوله الا اذا زاد ان شئت وهذا استثناء من قوله لم يتقيد بالمجلس اى ولو قال لرجل
طلق امرأتي ان شئت يتقيد بالمجلس لانه لما علق بمشيته صار تمليكا منه فيقتضي جوابا في المجلس
كما في طلقي نفسك كذا في شرح الوقاية ثم هذا عندنا وقال زفر هو والاولى سواء لان التصريح
بالمشية لا يفيد لانه يتصرف عن مشيته فصار كالتوكيل بالبيع بان قال بع ان شئت ولنا ان
المالك هو الذي يتصرف عن مشيته فلا يكون الا تمليكا والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه
لا يحتمله قوله ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة وقعت واحدة لا في عكسه اى ولو
قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة لا في عكسه اى ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة
لانها ملكت الثلث فتملك الواحدة بطريق الاولى ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا
لم يقع شيء عند ابي حنيفة وهو قوله لا في عكسه وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكت وزيادة فصار كما
اذا طلقها الزوج الفا ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدءة وهذا لان الزوج
ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحدة فرد لا تركيب
فيه فكانا متغايرين كذا في الهداية قوله ولو قال طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة او
لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقتها ثلثا لم يقع شيء لان في وجه الاول معناه ان شئت
الثلث فهي لما اوقعت واحدة علم انها لم تشأ الثلث فلم يوجد الشرط وفي الوجه الثاني كذلك عند
ابي حنيفة لان مشية الثلث ليست بمشية للواحدة وقالا يقع واحدة لان مشية الثلث مشية للواحدة
مع زيادة والجواب انه فوض اليها ايقاع الواحدة قصدا لا في ضمن الثلث قوله ولو امرها بالباين
او الرجعي فعكست وقع ما امر به لان الزوج فوض اليها ذات الطلاق مع الوصف وانها اتت بذات

لم يقع شيء وكذلك على عكسه

فلما فوض اليها وخالفت في الوصف فصارت موافقة في اصل الطلاق ومخالفة في وصفه ولا يجوز ابطال
الاصل للوصف فيقع الاصل مع الوصف الذي ذكره الزوج اعتبارا لجانب التفويض الا ترى انها لو
اقتصرت على قولها طلقت في المسئلتين صار جوابا للزوج فان قيل اذا قال لها طلق نفسك واحدة
فطلقت ثلثا لا يقع شئ عند ابي حنيفة مع انها وافقته في الاصل وهي قولها طلقت نفسي وخالفته
في الوصف وهي قولها ثلثا فكان ينبغي ان تقع واحدة عنده ايضا قلنا الطلاق اذا قرن بالعدد
لا لفظ الطلاق على ما عرف فاذا كان كذلك كانت مخالفة في اصل الايقاع قوله انت طالق
ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق او قالت شئت ان كان كذا
لمعدوم بطل اي لو قال لها انت طالق ان شئت فقالت المرءة شئت ان شئت ثم قال الزوج شئت
ناويا للطلاق لا يقع شئ وكذا لو قالت المرءة شئت ان قدم زيد والحال انه لم يقدم لا يقع شئ اما في
المسئلة الاولى فلان الزوج علق طلاقها بمشيتها الموجودة في تلك الحالة ولم توجد تلك المشية
لانها علقت وجود المشية بوجود مشية الزوج ووجود مشية الزوج غير معلوم لها والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط فكانت مشيتها معدومة قبل وجود مشية الزوج فان قلت فلما تعمل نية الزوج قلت ليس في
كلام المرءة ما يدل على الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير المذكور حتى لو
قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدء واما في المسئلة الثانية وهي قولها شئت
ان كان كذا اي ان قدم زيد اصلا فانه لا يقع شئ لما قلنا ان التعليق بمشية موجودة منها لم
يوجد قوله وان كان الشئ مضى طلقت اي لو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت
ان كان كذا الشئ مضى طلقت اي لو قالت شئت ان قدم زيد مثلا وقد قدم طلقت لان التعليق
بكائن تنجيز فان قيل لو كان كذلك لوجب ان يكون تنجيزا فيما اذا قال الزوج هو يهودي ان كنت فعلت
كذا وهو يعلم انه قد فعل ولو كان تنجيزا لوجب تكفيره ولم يجب قلنا قد اختلف المشايخ فيه فلا اشكال

ولو سلم

ولو سلم فنقول هذه الالفاظ صارت كناية عن اليمين فيما اذا علق بفعل في المستقبل وكذا في الكلام
منها عن التكفير المسلم قوله انت طالق متى شئت او متى ما شئت او اذا شئت او اذا ما شئت فردت الامر
لا يرتد ولا يتقيد بالمجلس اما في كلمة متى ومتى ما فلانهما عامتان في الاوقات كلها فصار كانه قال في اي وقت
شئت واما كلمة اذا واذا ما فهما كمتى ومتى ما عند ابي حنيفة وان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت
لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك فاذا كان كذلك لا يرتد الامر بردها اي كان لها مشية الطلاق في الزمان
وكذا لا يتقيد بالمجلس لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فان لم تشأ في هذا المجلس كانت لها المشية في
مجلس آخر قوله ولا تطلق الا واحدة اي ليس لها ان تطلق نفسها بذلك التفويض الا واحدة لان
هذه الالفاظ تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق قوله
وفي كلما شئت لها ان تفرق الثلث ولا تجمع اي لو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وبعد
واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا لان كلمة كلما توجب تكرار الفعل فلا يكون لها الجمع قوله ولو طلقت بعد زوج آخر
لا يقع لان كلمة كلما وان كانت توجب تكرار الفعل الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم والملك بعد زوج
آخر ملك مستحدث قوله وفي حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء في مجلسها اي ولو قال لها انت
طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء في مجلسها وان قامت من مجلسها فلا مشية لان كلمة حيث واين
من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس فان قيل اذا لغا
ذكر المكان بقي قوله انت طالق ان شئت فينبغي ان تقع ولا يبطل بالقيام عن المجلس كما قال لها انت طالق دخلت
الدار يقع الساعة قلنا ان بين الشرط والظرف مواخاة فحملناه على الشرط قوله وفي كيف شئت تقع رجعية
اي اذا قال لها انت طالق كيف شئت طلقت واحدة رجعية قبل المشية وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا تطلق الا اذا
شاءت واليه اشار صاحب النظم بقوله انت طالق موقع تطليقة تشاء او لا فاسمع لها انه يوزن التطليق اليها
اي صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية في جميع الاحوال اي قبل الدخول وبعده

اذ لم يتعلق اصل الطلاق للعفاو قوله كيف شئت في غير المدخول بها لانها لا تستقبل باثبات الوصف بعده ولابي حنيفة

ان كلمة كيف للاستيصاف والوصف يستدعي وجود الاصل يقال كيف اصبحت قال الشاعر تقول لي حبيبي كيف صبر

بعد ما فقلت وهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف يقتضي وجود الموصوف تقع الطلاق باصله فتتعلق

وصفه بمشيتها كذا في الهداية **قوله** فان شاءت بائنة او ثلثا ونواه وقع اي فان شاءت المرءة واحدة

بائنة او ثلثا وقال الزوج نويت ذلك فهو كما قال لان عند ذلك يثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا

شاءت ثلثا والزوج واحدة بائنة او على العكس تقع واحدة رجعية لانه لغى تصرفها لعدم الموافقة فبقى ايقاع

الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها على موجب التخيير كذا في الهداية وشرح الوقاية **قوله** وفي كم شئت

او ما شئت لها ان تطلق نفسها ما شاءت فيه اي في المجلس لان كلمة ما وكم يستعملان في العدد فقد فوض اليها اي

شاءت غير ان تطليقها نفسها مقيد بالمجلس لانها مخيرة **قوله** وان ردت ارتد لان هذا امر واحد وهو

خطاب في الحال فيقتضي جوابا في الحال **قوله** وفي طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دون الثلث

اي ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وليس لها ان تطلق نفسها

ثلثا وهذا عند ابي حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل

قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فيحمل على تمييز الجنس كما اذا قال كل من طعامي ما شئت او قال

طلق من نسائي من شاءت ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة للتبعيض وكلمة ما للتعميم فيعمل بالتبعيض

فان اثنين عام بالنسبة الى الواحدة وبعض بالنسبة الى الثلاث وفي مسئلة الطعام ترك التبعيض

اظهار السماحة وكذلك ترك التبعيض في قوله طلق من نسائي من شاءت لانه وصفها بالمشية وهي عامة

ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان التفويض الذي هو تعليق معنى اراد ان يشرع في بيان التعليق الذي تعليق

لفظا ومعنى هذا **باب** التعليق التعليق جعل الشيء معلوما حيث اذا قطع ما علق به وقع المعلق على الاول

فكذلك تعليق الطلاق والعتق بشرط صحيح وشرط التعليق الملك والاضافة الى الملك لان التصرف

بالملك

ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها فانقضت عدتها ثم دخلت الدار لا يقع شيء لان اليمين قد انحلت الكل

في حالة البينونة لما قلنا وانما قيدنا بانقضاء العدة لانها لو دخلت الدار في العدة وقع عليها المعلق لما مر ان

البائن لا يلحق البائن الا اذا كان معلقا فهنا اربع صور والمصور صورة جامعة توضح الكل ايضاحا

ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت طلقت وهو صورة وجود الشرط في الملك	ابانها وانقضت عدتها ثم دخلها لم يقع شيء وهو صورة وجود الشرط في غير الملك	ابانها ثم دخلها في العدة وقع المعلق ايضا	ابانها وانقضت عدتها ولم يدخل ثم تزوجها طلقت وهو صورة في زوال الملك

ومفهوم الصورة مستنبط من الهداية وشرح الوقاية وغيرهما **قوله** وان اختلفا في وجود الشرط فالقول له

اذا برهنت اي اذا اختلف الرجل والمرءة في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرءة البينة لان الزوج

متمسك بالاصل لان الاصل عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق والمرءة تدعيه وهذا ينظر اذا قال لامرأته

ان دخلت الدار غدا فانت طالق فمضى الغد ثم اختلفا وكذلك ينظر فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت

طالق فادعت المرأة انه دخل وانكر الزوج وفي غير هذين الصورتين تتصور ولا تتصور اخرى لان المرءة

يمكنها دخول الدار من غير حاجة الى الدعوى **قوله** وما لا يعلم الا منها فالقول قولها في حقها كان حضت

فانت طالق وفلانة او ان كنت تحبيني فقالت حضت او احبك طلقت هي فقط اي واذا علق الرجل امرأته بشرط

لا يعلم الا من جهتها فالقول قول المرءة في حق نفسها وذلك مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانة

معك او يقول ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق وفلانة معك فقالت المرءة قد حضت او

احبك او ابغضك تطلق هي ولا تطلق فلانة اما وقوع الطلاق عليها فاستحسان والقياس ان لا يقع لانه

شرط وهي تدعي وجود شرط الحنث والزوج ينكر فلا تصدق بلا حجة كما لو علق طلاقها بدخول الدار وجه

الاستحسان انها امينة في حق نفسها والشرط لا يعلم الا من جهتها فيجب عليها ان تخبر كيلا تقع في الحرام

فكانت هي متعينة لاقامة الواجب فيجب قبول قولها واما عدم وقوع الطلاق على ضرتها فلان قولها في حقها

منها شهادة وشهادة القرض بخصوصية لا سيما اذا كانت متهمة **قوله** وبرؤية الدم لا تقع فان تم ثلثا
وقع من حين رات اي ما اذا قال لها ان حضت فانت طالق فرات الدم لم تقع الطلاق حتى تستمر ثلثة ايام لان
المنقطع دونها لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه
من الرحم فكان حيضا من الابتداء وفائدته تظهر فيما اذا كانت غير مدخول بها فانها لما رات الدم تزوجت
بزوج آخر واستمر بها الدم ثلثة ايام كان النكاح صحيحا وكذا يظهر فيما اذا قال اذا حضت فعبدي حر
بحالها كان العبد حرا حين رات الدم وكان الكساب هذه المدة للعبد فكذا يظهر في حق الجناية من العبد
عليه في هذه الايام الثلثة كذا في الكفاية **قوله** وفي ان حضت حيضة تقع حين تطهر اي اذا قال لها ان
حضت حيضة فانت طالق لا تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالتاء هي الكاملة ولهذا حمل عليه
لا توطأ الحبالى حتى يستبرئن بحيضة كذا في الهداية **قوله** وفي ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة
وان ولدت انثى فثنتين فولدتهما ولم يدر الاول تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها ومضت العدة
يدر الاول لانه اذا علم اولهما لا يخفى بر وجه الاشكال وان ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وان ولدت
الجارية اولا تقع ثنتان فقط ان تقع واحدة في حال وثنتان في حال فتقع واحدة بيقين لشك في وقوع
شك فلا تقع بالشك في حكم الظاهر ولكنه يقع في باب التنزه احتياطا لان وقوعها مع عدم وقوعها
بمنزلة المحرم مع المبيح اذا تعارضا **قوله** ومضت العدة اي والعدة قد مضت كيفما كان سواء
ولدت الغلام اولا او الجارية لان الطلاق لما وقع بالاول تنقضي العدة بالثاني ولا يقع اخرى لانه
حال انقضاء العدة **قوله** والملك يشترط لآخر الشرطين اي اذا علق طلاقها بشرطين فالملك يشترط عند آخر
هما عندنا وقال زفر يشترط الملك لكليهما لان الاول معتبر بالثاني وهما في حكم الطلاق كشيء واحد ولنا
ان الملك يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود فيصح اليمين ويشترط ايضا عند تمام الشرط لينزل
الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك وفيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك وصورة

صورته

هذه المسئلة ان يقول لامراته ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها فبانت وانقضت
عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهي طالق ثلثا مع الواحدة الاولى وقال زفر لا تقع
صور فيها اربع صور جامعة للكل في هذه الصورة فنضم هذه الصورة بفهم من البداية

وجد الشرطان في الملك بان علم ايهما يقع الطلاق بالاتفاق	وجد الثاني في الملك لا الاول حتى يقع عندنا خلاف الزفر	وجد الاول في الملك دون الثاني لا يقع بالاتفاق	لم يوجدا في الملك بل وجدا في غير الملك لا يقع بالاتفاق

وشرح الوقاية **قوله** ويبطل تنجيز الثلث تعليقه اي اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا ثم قال لها انت طالق ثلثا ثم عادت اليه بعد التحليل بزوج آخر ثم دخلت الدار لا
يقع شيء عندنا وقال زفر والشافعي يقع الثلث اذ الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال
وقوعها بنكاحها ثانيا بعد تزوجها آخر فبقي اليمين ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة
الظاهر عدم ما يحدث فاذا كان الجزاء ما ذكرنا فقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية
خرجت بتنجيز الثلث من ان تكون محلا للطلاق وفاتت محليتها وفوت محل الجزاء يبطل اليمين
كذا في الكفاية **قوله** ولو علق الثلث او العتق بالوطء لم يجب العقر باللبث ولم يصر راجعا
في الرجعي الا اذا اخرج ثم اولج ثانيا اي اذا قال لامراته ان جامعتك فانت طالق ثلثا او قال لامته ان
جامعتك فانت حرة فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه المهر الا اذا اخرج ثم
ادخله فحينئذ يجب المهر وكذا العقر في الامة وعن ابي يوسف ان المهر يجب في صورة اللبث
لانه صار مجامعا باللبث الا انه لا يجب الحد للاتحاد ووجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج في الفرج
ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لان الادخال قد وجد بعد الطلاق الا انه لا يجب
الحد لشبهة الاتحاد نظرا الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطء لا يخلو عن

احدها ان التعقير هو المسئل وقيل من عقد المراجعة الوطي لو كان الزنا حلالا كذا في شرح الوقاية ثم
الطلاق لو كان رجعيا لا يصير بالثلث راجعا عند محمد ويصير راجعا عند ابي يوسف وهو لي
لوجود المساس ولو نزع ثم اولج يصير راجعا بالاجماع كذا في الهداية قوله ولا تطلق في
نكحتها عليك فهي طالق فنكح عليها في عدة البائن اي اذا قال لامرأته ان نكحت فلانة لان هذا ليس
بنكاح عليها لان النكاح عليها ان يدخل عليها من يزاحمها في قسمها وقد مر تحقيقه في كتاب النكاح قوله
ولا في قوله انت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع عطف على قوله لا تطلق اي ولو قال لها انت طالق ان شاء الله
متصلا لم يقع شيء لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله متصلا فلا حنث
عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا لا تنجيزا لان الشرط لا يعلم ههنا فيكون اعداما
ثم قيد بقوله متصلا لانه لو سكت يثبت احكام الكلام الاول فيكون ذكر الشرط رجوعا عن الاول
فلا يصح قوله وان ماتت قبل قوله ان شاء الله هذا متصل بقوله ولا في قوله انت طالق ان شاء الله
اي ولو قال لها انت طالق ان شاء الله فماتت المرأة قبل بعد قوله انت طالق قبل قوله ان شاء الله
لم يقع شيء لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون ايجابا فلا يقال ان المرأة لم يبق محلا للاستثناء
لان الموجب يقتضي المحل وهذا مبطل والمبطل لا يقتضي المحل فيكون يقال فاتت المحلية كذا في
الكفاية بخلاف ما اذا مات الزوج قبل الاستثناء حيث يقع الطلاق فيه لان الاستثناء لم يتصل
به حينئذ قوله انت طالق ثلاثا الا واحدة تقع ثنتان وفي الا ثنتين واحدة وفي الا ثلاثا
ثلاث والاصل فيه ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اذ لا فرق بين قول القائل لفلان علي
درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فهو استثناء البعض من الكل لانه يبقى التكلم بالبعض فيه وان
استثناء الكل رجوع لانه لا يبقى بعده شيء ليصير متكلما به فاذا كان كذلك ففي الوجه الاول المستثنى
واحدة فيقع ثنتان وفي وجه الثاني ثنتان فيقع واحدة وفي الوجه الثالث ثلاث فيقع ثلاثا كذا في الهداية

ثم لما كان التعليق ايقاعا من وجه كما في حق الارث تنا جيبا ولذلك رتب المصنف رحمه الله بابا للتعليق
بعد باب المريض او على حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فتقديره باب طلاق المريض وهذا
الحذف جائز عند وجود قرينة دالة كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية ثم اعلم ان حد المرض
مختلف فيه قال بعضهم هو ان لا يقدر على القيام بنفسه وقال بعضهم اذا كان صاحب فراش وقال
بعضهم هو ان لا يقدر على الصلاة قائما وبه اخذ الفقيه ابو الليث وقال بعضهم هو ان يكون غالب
حاله الهلاك وهو المذكور في شرح الوقاية قوله طلقها رجعيا او بائنا في مرضه ومات في عدتها ورثت
منه وبعدها لا اي اذا طلق الرجل امرأته في مرضه طلاقا رجعيا او بائنا ومات وهي في العدة ورثت
منه واذا مات بعد العدة لا ترث وقال الشافعي لا ترث في الوجهين اي في العدة وبعدها لكن الخلاف
فيما اذا طلقها ثلاثا لانه اذا طلقها رجعيا ترث اتفاقا لقيام النكاح وكذا اذا طلقها بالكنايات عندنا
لان امرأة الفار ترث في العدة واما عنده فلان الكنايات رواجع وان خالعها لا ترث اتفاقا
ايضا على ما يجيء فلم يبق الا الثلث فهو محل الخلاف كذا في شرح الوقاية واحتج الشافعي بان الزوجية قد
بطلت بهذا العارض وسبب الارث هي الزوجية الا يرى انه لا يرثها اذا ماتت ولنا ان عثمان رضي الله عنه
ورث تماضر امرأة عبد الرحمن ابن عوف وكان طلقها في مرضه ولم ينكره احد وما نقل عن ابن الزبير انه قال
لو كنت انا ما ورثتها فمحمول على عدم وقوفه بوجه الاستحسان ولان الزوج قصد ابطال حقها فيرد عليه قصده
بتأخير عمل الطلاق الى ما بعد انقضاء العدة دفعا للضرر عنها بخلاف ارثه منها لانها ما ابطلت حقه
قوله وان ابانها بامرها او اختلعت منه او اختارت نفسها بتفويضه لم ترث اي ولو ابانها بامرها
بان سألت هي طلاقها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة
لم ترث لانها رضيت بالابطال والتأخير انما كان لحقها ثم لا فرق بينهما اذا كان التفويض والاختيار
كلاهما في المرض والتفويض في الصحة والاختيار في المرض لان ابطالها حقها في كلا التقديرين

متوجهة قوله ولو طلقني رجعية فطلقها ثلاثا ورثت اى اذا طلبت المراة من المريض ان يطلقها
رجعية فطلقها ثلاثا ومات في العدة ورثت لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها راضية
ببطلان حقها وفيه خلاف الشافعي على ما مر قوله وان ابانها بامرها في مرضه او تصادقا عليها انه كان في
الصحة ومضت العدة فاقر او اوصى لها فلها الاقل منه ومن ميراثها اى اذا ابان المريض امراته
بامرها او تصادقا على انه ابانها في الصحة ومضت عدتها في الصحة والضمير في عليها يرجع على الابانة
ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل مما اقر به او اوصى ومن ميراثها منه لان الاول اى قول
المتهم مردود وان الوصية للوارث باطلة فيحتمل انهما اتفقا على ذلك ليصح اقراره او وصيته لها
ويحتمل انه قد كان طلقها في صحة حقيقة او ابانها في المرض لا لغرض الفرار فثبت الاقل ولا تثبت
الزيادة على الاقل نفيا للتهمة ثم هذا الحكم في صورة التصادق وانما هو مذهب ابي حنيفة وقالا يجوز
اقراره ووصيته اما في صورة سؤالها فلان المانع من صحة الاقرار والوصية لها في المسئلة الاولى انها
لما تصادقا على الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه فانعدم تهمة الايثار الا ترى انه يقبل شهادته
لها ويجوز وضع الزكوة فيها بخلاف صورة سؤالها الطلاق لان العدة باقية وهي سبب التهمة
في صورة التصادق فافترقا ولابي حنيفة في المسئلتين ان التهمة قائمة كما قلنا ولهذا يتواضعان في
حق الزكوة والشهادة فلا تهمة فيهما قوله ومن بارز رجلا او قدم ليقتل بقود او رجم فابانها
ورثت ان مات في ذلك الوجه او قتل والاصل فيه ان امراة الفار ترث في العدة لكن حكم الفرار
ثبت بتعلق حقها بماله وانما يتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا فالذي بارز رجلا او قدم ليقتل
بقود او رجم في معنى المريض الذي يخاف عليه الهلاك فتعلق حقها بماله وتحقق الفرار وقوله ان مات
على ذلك الوجه او قتل يفيد بظاهره انه لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب اخر كصاحب الفراش
بالمرض اذا قتل خلافا لما روي عن عيسى بن ابان لان الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح من مرضه حتى

مات قوله ولو محصورا او في صف القتال فابان زوجته ثم مات او قتل على ذلك الوجه لا ترث
لان الذي في صف القتال او في الحصن الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع باس العدو وكذا المنعة
ولا يثبت به حكم الفرار على ما قلنا قوله ولو علق طلاقها بفعل اجنبي او بمجيء الوقت والتعليق والشرط
في مرضه او بفعل نفسه وهما في مرضه او الشرط فقط او بفعلها ولا بد لها منه وهما في المرض او الشرط
ورثت اى اذا قال لامراته اذا قدم زيد فانت طالق او اذا جاء راس الشهر فانت طالق والتعليق والشرط
كلاهما في مرضه ثم مات وهي في العدة ورثت وان كان التعليق في صحته او مرضه او هما في مرضه او الشرط
وحده في مرضه اما فيما اذا علقه بفعل اجنبي او بمجيء الوقت والتعليق والشرط كلاهما في المرض فلان القصد
الى الفرار قد تحقق من الزوج بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله اما فيما اذا كان التعليق في الصحة
والشرط في المرض فلا ميراث لها عندنا وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ينجز عند وجود الشرط فكان
ايقاعا في المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا والظلم لا يوجد الا عن القصد
فلا تحقق الفرار واما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض وكذا لو علق الطلاق بفعلها ولا بد لها منه
اى من ذلك الفعل كان حصلت او اصليت الظهر والتعليق والشرط في المرض او الشرط وحده في المرض
ثم مات وهي في العدة ورثت لانها مضطرة في مباشرتها لان الحيض لا باختيارها والامتناع عن الصلاة
يوجب خوف الهلاك في العقبى والاضطرار ينافي الاختيار بخلاف ما اذا كان لها من ذلك الفعل بد
كالكلام مع زيد مثلا فانها لا ترث لانها رضيت بالمباشرة بابطال حقها قوله وفي غيرها
لا اى وفي غير هذه الصور لا ترث وهي ما اذا علق بفعل اجنبي او بمجيء الوقت والتعليق في الصحة او
التعليق في المرض والشرط في الصحة بان علق طلاقها بقدوم زيد ثم صح ثم قدم زيد فطلقت ثم مات
وهي في العدة فلا ميراث لها في الوجهين لعدم قصد الفرار وكذا لو علق بفعل نفسه والتعليق والشرط
في غير المرض او الشرط وحده في غير المرض لما قلنا من عدم القصد الى الفرار ويحتمل ان يكون قوله وفي غيرها

اى في غير العدة لا ترث واعلم ان قوله ولو علق طلاقها البائن بان قال ان كان كذا فانت بائن لانه في الرجعي
ترث في الوجوه كلها لان الرجعي لا يزيل النكاح كذا في الهداية وشرح الوقاية واعلم ايضا ان فيما اذا علق طلاقها
بفعلها الذي لا بد لها منه خلاف محمد وزفر فانهما يقولان لا ترث في هذه الصورة لانه لم يوجد من الزوج صنع
بعد تعلق حقها بماله وعندهما ترث لان الزوج الجاها الى المباشرة فانتقل فعلها اليه فصار كانه هو الذي
الفعل كذا في العناية ايضا **قوله** ولو ابانها في مرضه فصح فمات او ابانها فارتدت فاسلمت فمات
لم ترث اى واذا طلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات في العدة لا ترث عندنا وقال زفر ترث لانه قصد الفرار
حيث اوقع في المرض وقد مات وهي في العدة ولنا ان المرض لما حصلت عقيبه الصحة التحق بالصحة فتبين
ان حق المرأة لم يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا وكذلك لو طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت
ثم مات من مرضه وهي في العدة لا ترث لان ردتها ابطلت اهلية الارث اذ المرتدة لا ترث احدا
او بعد ما اسلمت لم يوجد سبب الارث وهو النكاح **قوله** وان طاوعت ابن الزوج او لاعن او آلى مريضا
ورثت اى اذا طلقها ثلثا او بائنا في مرضه ثم طاوعت المرأة ابن هذا الزوج في الجماع ثم مات الزوج وهي
في العدة ورثت لان المطاوعة لم تخرجها عن اهلية الارث لان المحرمية لا تنافي الارث بخلاف ما اذا
طاوعته حال قيام النكاح لان الفرقة حينئذ تثبت بالمطاوعة فيكون راضية ببطلان سبب الارث وكذلك
اذا قذفها في الصحة فلاعنها في المرض ثم مات وهي في العدة ورثت وقال محمد لا ترث وان كان القذف
في المرض ورثت في قولهم ان هذا بمنزلة التعليق بفعلها الذي لها منه بد فتكون هي المبطلة حقها بطلب
موجب القذف اذ اللعان انما يثبت بطلبها ولهما ان هذا فعل لا بد لها منه فانها لا تجد بدا من
الخصومة لدفع العار عن نفسها فلم تصر بذلك راضية باسقاط حقها وكذلك لو آلى منها وهو مريض فكذا او
آلى مريضا منصوبا على الحال اى آلى منها حال كونه مريضا لان الايلاء تعليق البينونة بمضي اربعة اشهر
خاليات عن الفيء فيكون بمنزلة التعليق بمجيء الوقت وقد تقدم بيانه **قوله** وان آلى في صحته

ومضت

بت في مرضه لا اى وان كان الايلاء في الصحة فمضت اربعة اشهر وهو مريض فمات بعد المدة في مرضه
لا ترث لما قلنا انه بمنزلة التعليق في الصحة بمجيء الوقت وهذا اذا كان التعليق في الصحة لا ترث فكذا هنا
ثم لما كان بعض انواع الطلاق يعقب الرجعة اورد المصنف رحمه الله باب الرجعة عقيبها لما ان ما يجيء
من التوابع مثل الايلاء والظهار والخلع واللعان مما لا رجعة فيها فكان ايراده هنا اولى وهذا **باب**
الرجعة معناها من جهة اللغة ظاهر ومعناها الشرعي ما ذكره في الكتاب وثبوتها بالكتاب وهو قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن الاية والسنة وهو قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه مر ابنك فليراجعها وقد راجع النبي صلى الله
عليه وسلم سودة رضي الله عنها وانعقد الاجماع على صحتها **قوله** هي استدامة القائم النكاح في العدة ملك
اى المراجعة استدامة النكاح القائم في العدة فقيد بالقائم لانه لا رجعة بعد زوال النكاح بالبينونة
وقيد بقوله في العدة لانه لا رجعة بعد العدة لان النكاح قد زال بمضي المدة ولا استدامة بعد الزوال
قوله وتصح في العدة ان لم تطلق ثلثا ولو لم ترض اى وتصح الرجعة في العدة ان لم يطلق ولم يطلق ثلثا
فقوله في العدة وان كان يفهم من قوله هي استدامة القائم في العدة الا انه ذكره للايضاح وقيد بقوله
ان لم يطلق ثلثا لانه لا رجعة بعد الثلث لزوال النكاح من كل وجه وقيد بقوله ولو لم ترض لانه لا يشترط
رضاها لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اى برجعتهن ويمكن الاستدلال بالاية على ثلثة اشياء
الاول شرعية الرجعة والثاني قيام العدة لان بعد العدة لا يكون بعلا والثالث عدم شرطية رضاها
فان قيل كيف يكون البعل احق وليس للمرأة حق في الرجعة قلنا معناه اذا اراد الزوج الرجعة وابت المرأة
ذلك يرجح قوله على قولها فكان هو احق وان كان لها حق في الرجعة كذا في المستصفى وقوله ان لم يطلق ثلثا
انما هو في الحرة اذ لا رجعة في الامة بعد الثنتين **قوله** براجعتك وراجعت امرأتي وبما يوجب حرمة
المصاهرة والجار والمجرور في قوله براجعتك متعلق بقوله تصح اى تصح الرجعة بقول الرجل لامرأته راجعتك
وبقوله راجعت امرأتي وبفعل يوجب حرمة المصاهرة كالوطء ودواعيه لكن المراجعة بالقول اولى لانها متفق عليها

والمراجعة بالفعل مختلف فيها فقوله راجعتك او راجعت امرأتي انما تصح بهما الرجعة لانهما صريحان في الرجعة

واما صحة الرجعة بالوطي ودواعيه وبالنظر الى فرجها بالشهوة واللمس فهو مذهبنا وقال الشافعي لا تصح

لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها عنده ولنا ان الرجعة استدامة النكاح القائم

في العدة والفعل قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار بخلاف المس والنظر بغير الشهوة لانهما

لا اختصاص بالنكاح بل يحلان بغير نكاح كما في الطبيب وغيره كذا في الهداية قوله والاشهاد مندوب

عليها اي على الرجعة يعني يستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين فان لم يشهد صحت الرجعة وقال الشافعي

في قول لا تصح وهو قول مالك رحمه الله لما في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر للايجاب

ولنا اطلاق النصوص اللتي خليت عن قيد الاشهاد كقوله تعالى فامسكوهن وقوله وبعولتهن

احق بردهن فاشتراط الاشهاد زيادة على النص والمراد بالآية الندب لانه تعالى جمع بين الرجعة والمفارقة

بقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف ثم قال بعدهما واشهدوا ذوي عدل منكم ثم الاشهاد

في حق المفارقة مندوب وليس بواجب فكذا في حق الرجعة ثم هذا اعجب من مالك رحمه الله انه لم يشترط

الشهادة في النكاح وشرطها في الرجعة كذا في الهداية قوله ولو قال بعد العدة راجعتك فيها فصدقته

تصح والا لا اي ولو قال لها بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتك في العدة فصدقته فهي رجعة وان

كذبته فالقول قولها لانه اخبر بما لا يملك انشاءه فكان متهما الا انه بتصديق المرأة يرتفع التهمة

لا يمين عليها عند ابي حنيفة وقالا تستحلف وسيأتي في كتاب الدعوى انشاء الله قوله كراجعتك

فقالت مجيبة مضت عدتي اي لو قال لها راجعتك فقالت على الفور متصلة بقول الزوج

مضت عدتي لم تصح الرجعة وهذا عند ابي حنيفة وقالا تصح الرجعة لان الرجعة صادفت العدة

اذ العدة باقية ظاهرا الى ان تخبر هي بانقضائها وقد سبقت الرجعة اخبارها فتصح ولابي حنيفة

ان الرجعة صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت

دل ذلك على سبق الانقضاء واذا لا يمكنها الخبر الا بعد الانقضاء فنعلم بالضرورة ان الانقضاء سابق على خبرها

لان صحة الخبر يقتضي سبق المخبر به بزمان اما ان نقدره بزمان كان بلا زمان فقد صادفت الرجعة بعد الانقضاء

وان كان بزمان فقد صادفت حال الانقضاء فلا تصح فان قيل اذا كان قولها انقضت عدتي يقتضي

سبق الانقضاء فكذلك قول الزوج راجعتك ينبغي ان يقتضي سبق الرجعة فقد تعارضا قلنا بينهما فرق ان قوله راجعتك

انشاء وهو اثبات شيء لم يكن قبله وقولها انقضت عدتي اخبار وهو اظهار امر قد كان فوضح الفرق كذا في الكفاية

قوله وان قال زوج الامة بعد العدة راجعتها فيها وصدقه سيدها وكذبته او قالت مضت عدتي وانكرا فالقول

لها اي ولو قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها في العدة وصدقه سيد الامة وكذبته الامة

فالقول قول الامة وكذا لو قالت الامة انقضت وانكرها الزوج والسيد فالقول قولها وهذه المسئلة اتفاقية

اما المسئلة الاولى فالمذكور فيها قول ابي ح وقالا القول قول المولى واليه اشارة صاحب النظم بقوله ولو كذبت

رجعة والمولى يقر فالانكار منها اولى اي انكار الامة اولى من اقرار المولى عند ابي حنيفة ولو كان بالعكس فالقول قول

ايضا قول المولى عندهما وكذا عنده في الصحيح لان عدتها منقضية في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى فلا يقبل

قولها في ابطاله بخلاف عكسه لان المولى متهم بقيام العدة ولا ملك له مع العدة نص في الخلافية ان بضعها

مملوكة المولى وقد اقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الاقرار عليها بالنكاح ولابي حنيفة ان الحكم في الرجعة

مبتني على العدة والقول في العدة قولها لانها امينة في الاخبار عما في رحمها كذا في الهداية والصحيح قوله

وتنقطع ان طهرت من الحيض الاخر لعشرة وان لم تغتسل اي واذا انقطع دم الحيض الاخر لعشرة ايام انقطعت

الرجعة وان لم تغتسل لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة

وانقطعت الرجعة قوله ولاقل لا حتى تغتسل او تمضي عليها وقت صلاة اي وان انقطع دم الحيض الاخير

لاقل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تغتسل او تمضي عليها وقت صلاة لانه يحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد

الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات وذلك بمضي وقت صلاة لانها تطالب الا

فالحقت بالطاهرات وان كانت كتابية انقطعت رجعتها بمجرد الانقطاع لانه لا يتوقع في حقها امارة
زائدة **قوله** او تيمم وتصلي هذا عطف على قوله حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة اي وكذلك اذا
تيممت وصلت تنقطع الرجعة استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تنقطع الرجعة بمجرد التيمم
لان التيمم حال عدم الماء بمنزلة الاغتسال الا يرى انه يثبت من الاحكام ما يثبت بالاغتسال كمس المصحف
وقراءة القران وغيرها ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا يتضاعف الواجبات في
وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلاة لا فيما قبلها من الاوقات واما الاحكام اللتي ذكرت من مس المصحف
وقراءة القران وانما تثبت بطريق الاقتضاء لان حال الصلاة تقتضي حل هذه الاشياء فكانت ضرورية
ايضا **قوله** ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو تنقطع ولو عضوا لا اي وان اغتسلت ونسيت شيئا من
بدنها لم يصبه الماء فان كان اقل من عضو انقطعت الرجعة وان كان عضوا تاما لم تنقطع الرجعة
وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لا يبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس فيما دون
العضو ان يبقى حق الرجعة لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزئ ووجه الاستحسان ان ما دون العضو يتسارع
اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا بانه تنقطع الرجعة لكن لا تحل للزوج اخذا
بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة فافترقا كذا في
الهداية **قوله** ولو طلق ذات حمل او ولد ثم قال لم اطأها راجع اي ومن طلق امراته وهي حامل او ولدت
منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام
الولد للفراش وذلك دليل الوطي منه فاذا جعل واطيا شرعا تأكد الملك والطلاق في الملك المتأكد يعقب
الرجعة كذا في الهداية فان قيل يجب ان لا يكون له حق الرجعة لان الرجعة حقه وقد اكذبه الشرع فيما ادعاه
ما في الباب انه صار مكذبا شرعا بحكم بثبوت النسب منه كالمقر بعين الانسان ثم اشتراها انه
من يده ثم وصلت الى يده امر بالتسليم الى المقر له وان صار مكذبا شرعا قلنا لم يتعلق

في هذه

في هذه الباب حق الغير وهو حق الرجعة ثابت وهو الطلاق بعد الدخول بخلاف صورة الاقرار
لانه تعلق به حق الغير فان قيل لم اجامعها صريح ودلالة ثبوت النسب لكن صريحا في وجود الجماع والصريح
اذا اجتمع مع غير الصريح فالصريح اولى قلنا الدلالة من الشارع اقوى من التصريح من العبد لاحتمال
كذب العبد وعدم احتماله من الشارع ثم معنى قوله راجع اي صحت الرجعة السابقة لان وجود الحمل
وقت الطلاق انما يعرف اذا ولدت لاقل من ستة اشهر وحينئذ
يحكم بصحة الرجعة السابقة فان لم يراجع قبل ذلك فبوضع الحمل
تنقضي عدتها فكيف يقال فله الرجعة ويحتمل ان يكون معنى قولهم فله الرجعة اي قبل وضع الحمل اذا علم
وجود الحمل قبل الطلاق فيكون تقييد الكلام ومن طلق امراته حال كونها ذات حمل وقد ولدت منه
قبل الطلاق فقال لم اجامعها فله ان يراجعها قبل انقضاء عدتها لانه صار مكذبا شرعا كذا
فهم من شرح الوقاية **قوله** وان خلا بها وقال لم اجامعها ثم طلقها لا اي وان خلا بامراته ثم
قال لم اجامعها ثم طلقها فلا رجعة له عليها لان الملك انما يتأكد بالوطي وقد اقر بعدمه فيصدق
في حق نفسه والرجعة حقه لانه لم يصر مكذبا شرعا ولا يصدق في حق المهر لانه اقرار والاقرار حجة
قاصرة على نفسه ولان تأكد المهر يبتني على تسليم المبدل دون القبض **قوله** فان راجعها
ثم ولدت بعدها لاقل من عامين صحت تلك الرجعة اي فان راجعها مع انه لم يكن له الرجعة
فجاءت بولد لاقل من سنتين حكم بصحة تلك الرجعة لانه يثبت النسب منه لانها لم تقر بانقضاء
عدتها والولد يبقى في البطن في هذه المدة فجعل واطيا قبل الطلاق لا بعده لانه لو لم يطأها
قبل الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق فيكون الوطي بعد الطلاق حراما فيجب صيانة فعل المسلم عنه
فاذا جعل واطيا قبل الطلاق تصح الرجعة بعده وصار مكذبا شرعا في قوله لم اجامعها فان قلت
ان الكذب ايضا حرام فلم لا يجب صيانة المسلم عنه قلت نعم لكن الكذب اهون من الزنا

ومن اتى بين بطنين يجيء اسرا هي منهما لا محالة **قوله** ان ولدت فانت طالق فولدت ثم ولدت من بطن

اخر فهي رجعة اي من قال لامراته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدا فطلقت ثم ولدت من بطن آخر اي بعد

ستة اشهر فالولادة الثانية رجعة لانها طلقت بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من

علوق حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء عدتها فيصير مراجعا وقيد بقوله من بطن آخر لانها اذا

ولدت الولد الثاني لاقل من ستة اشهر انقضت العدة به وانقطعت الرجعة لانهما توأمان **قوله**

كلما ولدت فانت طالق فولدت ثلاثة في بطون والولد الثاني والثالث رجعة اي اذا قال لها كلما ولدت

فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة والولد الثاني رجعة وكذا الثالث رجعة في الطلاق الثاني

لانها اذا ولدت الاول طلقت وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما مر ان العلوق حادث بوطء حادث

في العدة ويقع الطلاق الثاني بالولد الثاني لان كلمة كلما توجب التكرار ثم بالولد الثالث يصير مراجعا لما

ويقع عليها ثلث تطليقات ويجب عليها العدة بالاقراء لانها حائل من ذوات الاقراء كذا في الهداية وفي

قيل عقيب كل ولد نفاس فالقول بالرجعة بعد لا يكون فعلها على الحرام لان الوطء في النفاس حرام

قلنا لا نلتفت الى هذا رعاية للنسب لان النسب مما يحتاط في اثباته والنفاس قد يوجد وقد لا يوجد

ويقل ويكثر فلا يتيقن بارتكاب الحرام كذا في الكفاية **قوله** والمطلقة الرجعية تتزين اي و

للمطلقة الرجعية ان تتزين لانها حلال للزوج والنكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة والتزين

باعث عليها فيكون مشروعا كذا في النهاية **قوله** ويندب ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها اي

يستحب للزوج ان لا يدخل عليها حتى يعلمها اما بخفق نعله معناه اذا لم يكن قاصدا للمراجعة

لانها ربما تكون مجردة عن الثياب فيقع على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول العدة عليها اما اذا

كان دخوله على قصد الرجعة فلا باس بالدخول عليها من غير اعلام **قوله** ولا يسافر بها حتى

يراجعها اي ليس للزوج ان يسافر بالمطلقة الرجعية حتى يشهد على رجعتها وقال زفر له ذلك لقيام النكاح

بينهما الا يرى ان له ان يجامعها عندنا ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن الآية نزلت في المعتدات الرجعي بدليل

سياقها وهو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ثم قال لا تخرجوهن **قوله** وصريح الكلام اي

ولان الطلاق مبطل للملك غاية ما في الباب انه تراخى في عمله لحاجتها الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت

العدة ظهر انه لا حاجة لها اليها فتبين ان المبطل قد عمل عمله من وقت وجوده الا يرى انه يحتسب الاقراء من العدة

ولو كان زوال النكاح بالانقضاء لوجبت العدة بالاقراء بعد ذلك فاذا كان كذلك علم ان المسافرة الا

قوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب والا فمجرد الرجعة تحل المسافرة كذا في الهداية **قوله**

والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء وهذا عندنا حتى لو وطئها لا يلزمه العقر وقال الشافعي يحرم حتى يلزم العقر

لو وطئها لان الزوجية قد زالت لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا انها قائمة حتى يملك الزوج مراجعتها من

غير رضاها لان القاطع قد اخر عمله الى مدة الانقضاء اجماعا ثم ان عندكم يثبت الرجعة بالقول دون رضاها

كما هو عندنا وهذه آية قيام النكاح اذ لو زال لكانت الرجعة اثباتا للملك ابتداء فكيف يملك ابتداء النكاح

على الاجنبية من غير رضاها ومن غير ولي عندكم **فصل** فيما تحل به المطلقة **قوله** وتنكح مبانة في العدة

وبعدها اي اذا كان الطلاق بائنا دون الثلث فله ان يتزوجها في العدة وبعد انقضائها لان حل المحلية

باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله وانما منع الغير عن تزوجها في العدة تحرزا عن الاشتباه

في النسب والاشتباه فيما اذا تزوجها الزوج لان النسب منه **قوله** لا المبانة بالثلاث لو حرة وبالثنتين

لو امة حتى يطأها غيره ولو مراهقا بنكاح صحيح وتمضي عدته لا بملك يمين قوله لا المبانة بالثلث

لو كانت حرة وكذا المبانة بالثنتين لو كانت امة حتى يطأها غيره ولو كان ذلك الغير صبيا مراهقا تتحرك آلته

ويقدر على الايلاج وقوله بنكاح صحيح الجار والمجرور يتعلق بقوله يطأها اي بوطء الغير بنكاح صحيح احترازا

عن الفاسد لان المذكور في الآية مطلق النكاح وهو ينصرف الى الكامل وقوله وتمضي عدته اي عدة كل

من الزوجين فان نكاح المعتدة حرام بالنص وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح الآية وقوله

اي لا تحل المبانة ...

لا يمكنه يعني اشارة الى ان وطئ المولى لا يحلها للزوج لعدم النكاح بينها وبين المولى ومن شرطها النص ثم
اعلم ان المبانة بالثلث لا تحل للزوج الاول حتى يطأها غيره بالنكاح الصحيح ثم يطلقها او يموت عنها
وعند سعيد ابن المسيب رضي الله عنه لا يشترط الدخول من الزوج الثاني بل يكفي مجرد النكاح استدلالا
بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره ودليل الجمهور قوله عليه السلام لا تحلين للاول حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق هو من عسيلتك وهو خبر مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وخلاف سعيد ابن المسيب غير
معتبر حتى لو قضى القاضي لا ينفذ كذا في الهداية وشرح الوقاية وغيرهما وفي بعض الفتاوى يسود وجه من
قضى به ويبعد عن بلاد المسلمين ثم الشرط انما هو الايلاج دون الانزال ولهذا اصح من المراهق
وهذا لان الذوق يحصل به كذا في الهداية **قوله** ويكره بشرط التحليل وان حلت للاول اي اذا
زوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وبهذا احمل الحديث و
مع ذلك لو طلقها بعد الوطئ حلت للاول لوجود الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد
وعن ابي يوسف انه يفسد النكاح لانه في معنى الموقت ولا يحلها على الاول لفساده وعن محمد لا يصح النكاح له
لانه غير موقت ولا تحل للاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث كذا
في الهداية والمصفى ثم صورة الشرط ان يقول الزوج تزوجتك على ان احللك لها او تقول المرأة ذلك
واما اذا اضمر الثاني في قلبه الاحلال للاول ولم يشترط في العقد لفظا ودخل بها فانها تحل للاول
في قولهم جميعا كذا في المصفى والكفاية وفيه خلاف مالك رحمه الله ولو خافت المرأة ان لا يطلقها الزوج
الثاني فالحيلة ان تقول زوجت نفسي منك على ان يكون امري بيدي كلما شئت فيقول الرجل قبلت جاز
النكاح وصار الامر بيدها كذا في الفتاوى الكبرى والكفاية **قوله** ويهدم الزوج الثاني ما دون
الثلث اي واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين او الامة تطليقة فانقضت عدتها وتزوجت بزوج
اخر ثم طلقها فعادت الى الاول عادت بثلاث تطليقات ويهدم الزوج ما دون الثلث كما يهدم الثلث

وهذا

وهذا عندهما وقال محمد عادت الى الاول بما بقي من طلقاتها ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث لان الزوج
الثاني غاية الحرمة بالنص فيكون منهيا للحرمة ولا نهاية للحرمة قبل ثبوتها ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
سماه محللا وهو المثبت للحل فلما كان مثبتا اصل الحل في الثلث فلان يكون مكملا للحل فيما دون الثلث
اولى فان قيل هل يستحق المحلل والمحلل له اللعن بهذا الحديث ام لا قلنا ان لم يكن النكاح بشرط التحليل فلا شك
انه لا يستحق على ما مر وان كان بشرط التحليل فيحتمل انه اراد باللعن الرحمة لقوله عليه السلام اللهم اجعل لعنتي
رحمة لا شتمة كذا في السعدي **قوله** ولو اخبرت مطلقة الثلاث بمضي عدته وعدة الزوج الثاني
يحل له ان يصدقها ان غلب على ظنه صدقها اي واذا طلق امرأته ثلثا فقالت قد انقضت عدتي و
تزوجت باخر ودخل بي ثم طلقني وانقضت عدتي منه والمدة يحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها
اذا كان في غالب ظنه انها صادقة لانها معاملة او امر ديني لتعليق الحل به وعلى كلا التقديرين
قول الواحد مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله واختلف في ادنى هذه المدة فعند
ابي حنيفة اذا اقرت بانقضائها بالحيض فاقل هذه المدة شهران لكل واحد من الزوجين شهر ثلث
حيض وشهر الطهرين لكل واحد خمسة عشر يوما وعندهما اقل هذه المدة تسعة وثلثون يوما من كل واحد
من الزوجين تسعة ايام لثلث حيض وشهر الطهرين فهما اعتبرا اقل الحيض والطهر وابو حنيفة اعتبر اكثر الحيض
واقل الطهر لان المرأة امينة فيقبل قولها اذا امكن وقد وجد الامكان ولابي حنيفة ان احكام الشرع
يبتنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر كذا في المصفى ثم لما كان الايلاء في المال طلاقا باينا والفيء فيها
قبل المدة رجعة رتب المصنف رحمه الله بابه على باب الرجعة وهذا **باب** الايلاء هو في اللغة
الحلف كما قال الله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم الاية اي ولا يحلف وهو يفتعل من الالية وهو القسم
كذا في المعالم ويقال الى يولي ايلاء من الالية قال الشاعر قليل الالايا حافظ ليمينه وان نذرت
منه الالية برت وفي الشرع اسم لما ذكر في الكتاب وهو **قوله** هو الحلف على ترك قربانها اربعة

اشهر او اكثر كقوله والله لا اقربك اربعة اشهر او والله لا اقربك فالاول يسمى ايلاء موقتا والثاني
مؤبدا والاصل فيه قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اى للازواج الذين
يحلفون من نسائهم على ترك وطيهن انتظارهن المدة فان فاءوا اى راجعوا عن هذا الاضرار وهي
ترك القربان فان الله غفور رحيم اى يغفر ذنب الزوج وهو اضراره بها وان عزموا الطلاق اى حققوا
الطلاق والله وبان ثبتوا في المدة على ترك القربان حتى مضت المدة فان الله سميع بكلام الزوج عليم
بقصده كذا في التيسير ثم شرع المصنف في بيان حكم الايلاء وهو نوعان حكم البر وحكم الحنث وهو
قوله فان وطئ في المدة كفر وسقط الايلاء اى وان وطئها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه وتجب
الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الايلاء لان اليمين يرتفع بالحنث قوله والا بانت
اى وان لم يقربها في المدة بانت منه بتطليقة بائنة وقال الشافعي تبين بتفريق القاضي لانه منع حقها في
الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في المجبوب والعنين ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة
النكاح عند مضي هذه المدة كيف وقد روي عن عثمان وعلي والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت رضي الله
عنهم هكذا وكفى بهم قدوة كذا في الهداية فان قيل لو كان الجماع حقها لكان لها ولاية المطالبة وليس لها ذلك
بعد ما وطئها الزوج مرة قلنا ان لم يكن مستحقا عليه حكما فهو مستحق عليه ديانة قوله وسقط اليمين لو حلف
على اربعة اشهر وبقيت لو على الابد فلو نكحها ثانيا وثالثا ومضت المدتان بلا فيء بانت باخريين فان
نكحها بعد زوج آخر لم تطلق ولو وطئها كفر لبقاء اليمين اى فاذا بانت منه بمضي اربعة اشهر بلا فيء فان كان
الحلف على اربعة اشهر فقد سقط اليمين حتى لو تزوجها ثانيا لم يكن لان الايلاء كانت موقتة بها وان كان
الحلف على الابد فاليمين باقية حتى لو تزوجها ثانيا فهو مول ان قربها في المدة حنث وكفر وان لم يقربها
حتى مضت بانت باخرى فلو تزوجها ثالثا فهو مول كذلك فان قربها في المدة حنث وكفر والا
بانت ثالثة وابتداء هاتين الايلاءين من وقت التزوج فان عاد فتزوجها بعد زوج آخر

لم يقع

لم يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيده بطلقات هذا الملك وهو فرع ما ذكرنا ان تنجيز الثلاث يبطل تعليقه
وهو خلافية بيننا وبين زفر رحمه الله ومع ذلك لو وطئها بعد زوج آخر لزمته الكفارة لوجود الحنث
وهذا لان اليمين في الايلاء المؤبد باقية لانها مطلقة ولم يوجد الحنث ليرتفع به اليمين غير انه
لا يكون الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة خلافا لبعض العلماء وقوله بلا فيء
اى بلا قربان والفيء هو الرجوع ومنه قولهم فيء الزوال وهو رجوع الظل وقوله لبقاء اليمين تعليل
لقوله كفر وانما يكفر اذا وطئها بعد زوج لان اليمين باق كما مر قوله ولا ايلاء فيما دون اربعة
اشهر اى وان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رضي الله عنه لا ايلاء
فيما دون اربعة اشهر ولان لفظ الايلاء لا تنبئ عن الطلاق الا انه وقع بالنص فيما اذا كان
الايلاء تربص اربعة اشهر كذا في الشافي قوله والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين
الشهرين ايلاء اى اذا قال لها والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه
جمع بحرف الجمع وهو الواو فصار كما لو جمع بلفظ الجمع قوله ولو مكث يوما ثم قال والله لا اقربك
شهرين بعد الشهرين الاولين او قال لا اقربك سنة الا يوما او قال بالبصرة والله لا ادخل مكة
وهي بها لا فهنا ثلث مسائل احديها ما قال لامرأته والله لا اقربك شهرين فمكث يوما ثم قال والله
لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين فهذا لا يكون موليا لان الثاني ايجاب مبتدأ وقد صار
ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم يتكامل مدة
المنع وكذا اذا مكث ساعة لان المدة لم تتكامل كذا في الكفاية والمسئلة الثانية اذا قال لامرأته
والله لا اقربك سنة الا يوما فهذا لا يكون موليا عندنا وقال زفر يصير موليا لان الاستثناء
ينصرف الى آخر السنة كما اذا انه آجر داره سنة الا يوما ولنا ان المولى لا يمكنه القربان اربعة اشهر
من غير لزوم شيء وهنا ليس كذلك لان المستثنى يوم منكر فما من يوم يمر بعد يمينه الا ويمكنه

ان يجعل اليوم الذى استثناه بخلاف الاجارة لان الصرف الى الاخر لتصحيحها لانها لا تصح مع التنكير
ثم لو قربها وقد بقى من السنة اربعة اشهر صار موليا بالاجماع لان الاستثناء قد سقط والمدة
صالحة للايلاء والمسئلة الثالثة اذا قال بالبصرة والله لا ادخل مكة وامراته بها لم يكن موليا
لانه يمكنه القربان من غير شيء بالاخراج من مكة فلا يكون موليا قوله وان حلف بحج او صوم
او صدقة او عتق او طلاق او آلى من المطلقة الرجعية فهو مول قوله او طلاق او آلى من المطلقة
اى طلاق امراة له سوى التى آلى منها ولكن ان يعلق قربانها بطلاقها وانما صار موليا اذا حلف بهذه الاشياء
لتحقق المنع باليمين اذ اليمين عبارة عن ذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة
وفى صورة الحلف بالعتق خلافا لابى يوسف لانه يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء ولهما ان البيع موهوم
والمنع بالحلف متحقق وكذلك ان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا لان الزوجية قائمة فان قيل الكلام
ان الايلاء انما يتحقق باعتبار منع حقها فى الجماع ولا حق للمطلقة الرجعية فى الجماع لا قضاء ولا ديانة فينبغى
ان لا يترتب عليها جزاء ظلم قلنا مشروعية الايلاء ثبتت بقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم الاية
والقياس فى مقابلة النص مردود قوله ومن المبانة والاجنبية لا اى ان آلى من المطلقة البائنة
او آلى من اجنبية ثم تزوجها لم يصر موليا لان النكاح فى الاولى غير قائمة والايلاء مترتب عليه وفى الا
جنبية الكلام فى مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب بعد ذلك صحيحا قوله ومدة الا
يلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلا للبينونة فتنتصف بالرق كمدة العدة وقال الشافعى
مدتها كمدة الحرة وهذا مبنى على اصل وهو ان عنده المدة ضربت لاظهار الظلم بمنع الحق فى ال
جماع والحرة والامة سواء وعندنا ضربت اجلا للبينونة فشابهت مدة العدة كذا فى الكفاية
قوله وان عجز المولى عن وطيها بمرضه او مرضها او بالرتق او بالصغر او ببعد مسافة ففيئه ان
يقول فئت اليها اعلم ان الفيء فى الايلاء بمنزلة الرجعة فى الطلاق ثم الفيء على نوعين اصل

والخلف

والخلف والاصل هو الجماع لان الظلم انما كان بمنعه فدفع الظلم يكون باتيانه والخلف هو ان يقول
بلسانه فئت اليها وانما يصح ذلك اذا عجز عن الاصل بسبب مرضها او مرضه او مرض احدهما او الرتق او الصغر
او بعد المسافة لان العمل بالخلف انما يجوز بالعجز عن الاصل كالتيمم عند عدم الماء ثم ان قال ذلك
سقط الايلاء عندنا حتى لا يقع الطلاق بمضى المدة لكن اذا وطيها بعد المدة او قبلها بعد زوال الاعذار
المذكورة فعليه الكفارة وقال الشافعى لا فيء الا فى الجماع واليه ذهب لانه لو كان فيئا لكان حنثا وليس
كذلك ولنا انه اذا اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى
بالطلاق كذا فى الهداية قوله وان قدر فى المدة ففيئه الوطى اى ثم ان قدر فى المدة ففيئه
الوطى ويبطل الفيء باللسان لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فصار كالمتيمم اذا قدر
على الماء قبل ان يصلى قوله انت على حرام ايلاء ان نوى التحريم او لم ينو شيئا وظهار ان نواه وكذب ان
نوى الكذب وبائنة ان نوى الطلاق وثلاث ان نواه اى ومن قال لامراته انت على حرام سئل عن نيته
فان قال اردت الكذب فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق فى القضاء لانه يمين ظاهرا
لانه تحريم الحلال وان قال اردت الطلاق فهى تطليقة بائنة الا ان ينوى ثلثا لان الحرام من الكنايات
وقد مر حكمه هناك وان قال اردت الظهار فهو ظهار عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ليس بظهار لانعدام
التشبيه بالمحرمة والتشبيه ركن فى الظهار ولهما انه اطلق الحرمة وفى الظهار نوع حرمة غاية ما فى الباب انه
مقيد والمطلق يحمل على المقيد بالنية يتبع طرفيه وان قال اردت به التحريم او لم ينو به شيئا فهو ايلاء لان
اسباب الحرمة اليمين لان حرمتها مغياة الى الكفارة والظهار وان كان كذلك لا كفارة اليمين ايسر ولان
الاصل فى تحريم الحلال انما هو اليمين كذا فى الهداية والكفاية قوله وفى الفتاوى اذا قال لامراته انت على حرام
والحرام عنده طلاق ولكن لم ينو طلاقا وقع الطلاق اى فى الفتاوى بعض المشايخ من المتاخرين انه اذا قال
لامراته انت على حرام والحال ان الحرام عنده طلاق يقع الطلاق على امراته من غير نية وعليه الفتوى لغلبة العرف

وكذا لو قال كل حلال عليه حرام ثم الواقع بالخلع لما كان طلاقا بائنا كالواقع بالايلاء طلاقا بائنا ناسب ايراد المصنف
اياه على باب الايلاء وهذا باب الخلع الخلع بالفتح النزع يقال خلع ثوبه عن بدنه اى نزعه وخالعت المرأة
زوجها اذا افتدت منه بمالها والاسم منه الخلع بالضم وانما استعير هذا اللفظ لان الزوجين كل واحد
منهما لباس للآخر بالنص فاذا فعلا ذلك نزعا لباسهما وهذا معناه لغة وفي الشرع هو ما ذكره في الكتاب
قوله هو الفصل من النكاح لان معناه ينبئ عن الانخلاع من البدن قوله والواقع به وبالطلاق على مال
بائن لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولانه من الكنايات والواقع بها بائن الا اذا ذكر المال اغنى عن النية هنا
ولانها لا تسلم الا للتسليم اليها نفسها وذلك بالبينونة وكذلك في الطلاق على مال لانها انما تبذل المال
لتخلص لها نفسها ولا تخلص الا بالبينونة قوله ولزمها المال لان المال احد البدلين فلو سلم لها احدهما
فليسلم الآخر للزوج تحقيقا للعدل قوله وكره له اخذ شيء ان نشز وان نشزت لا اى وان كان النشوز من
قبله كره له اخذ شيء منها لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا الى قوله فلا تأخذوا
منه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وان كان النشوز من قبلها لا يكره
له اخذ العوض الا انه يكره له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وذكر النسفي رحمه الله في التيسير ان في الزيادة
روايتان في رواية الاصل يكره لما روي انه عليه السلام قال لامرأة قيس بن شماس اما الزيادة فلا وفي
رواية الجامع الصغير لا يكره لظاهر الآية وذكر في الهداية انه اذا اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذا
اذا كان النشوز لان مقتضى الآية شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض فخص
الحديث فبقي معمولا في حق الجواز حكما قوله وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع وما جاز ان يكون بدلا في النكاح
جاز ان يكون بدلا في الخلع لان البضع في حالة الدخول في الملك متقوم وفي حالة الخروج غير متقوم فما
صلح ان يكون عوضا عن المتقوم فلان يصلح عوضا لغير المتقوم اولى ثم قوله وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع
معناه انه لا ينعكس الا ترى ان الاقل من العشرة يصلح بدل الخلع ولا يصلح مهرا قوله فان خالعها او طلقها

بخمر او خنزير او ميتة وقع بائن في الخلع ورجعي في غيرها مجانا اى فان خالع امرأته بخمر او خنزير او ميتة
او طلقها على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج والفرقة بائنة في صورة الخلع وفي صورة الطلاق على مال
يقع رجعيا ولا شيء للزوج فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل
في صورة الخلع لفظ الخلع وهو كناية والعامل في صورة الطلاق على مال صريح الطلاق فيكون رجعيا حتى
لو كان بلفظ الكناية يقع بائنا وانما لا يجب للزوج شيء لانها لا تسمى مالا متقوما حتى تصير غارة بخلاف
ما اذا خالعت على خل بعينه فظهر خمرا لانها سمت مالا فصار الزوج مغرورا قوله كخالعني على ما في
يدي ولا شيء في يدها اى قالت له خالعني على ما في يدي فخالعها وليس في يدها شيء بانت منه ولا شيء عليها
لانه لم تغره بتسمية المال قوله وان زادت من المال او من دراهم وليس في يدها شيء ردت مهرها
او ثلاثة دراهم اى لو قالت له خالعني على ما في يدي من المال او من دراهم فخالعها وليس في يدها شيء ردت
عليه مهرها في صورة المال وعليها ثلاثة دراهم في صورة الدراهم لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال
الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين
ايجاب ما قام به البضع على الزوج دفعا للضرر عنه واما في صورة الدراهم فلانها سمت بالجمع واقله ثلاثة كذا
في الهداية قوله وان خالع على عبد آبق لها على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ اى وان اختلعت على عبد لها
آبق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت لانه عقد معاوضة
فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل لان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة
كذا في الهداية قوله قالت طلقني ثلاثا بالف فطلق واحدة له ثلث الالف وبانت لانها لما طلبت
الثلث بالالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض
ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجود العوض قوله وعلى وقع رجعي مجانا اى لو قالت طلقني ثلاثا
على الف فطلقها واحدة وقعت رجعية مجانا عند ابي حنيفة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على

بمنزلة الباء في المعوضات يقال بعت هذا بهذا او بعت هذا على هذا ولابي حنيفة ان كلمة على للشرط

قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا الاية وكذا لو قال لامراته انت طالق على ان تدخل الدار

يكون شرطا فاذا لم يجب المال كان الزوج مبتديا فيقع رجعيا كذا في قوله طلقي نفسك ثلاثا بالف او على

الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها ولهما انه بعد ما يوقع

بثلث الالف كان ايجابا في حقه بخلاف قولها طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة لانها لما رضيت بالبينونة

بالف فلان ترضى بها بثلث الالف اولى قوله انت طالق بالف او على الف فقبلت لزم وبانت اي اذا قال

لها انت طالق بالف او على الف فقبلت طلقت وعليها الالف ولا بد من القبول في الوجهين اعني فيما اذا قال

بالف او على الف وانما شرط القبول لان الالف عوض والعوض لا يجب بدون قبوله وانما توقف الوقوع على

لان المعلق بالشرط لا ينزل قبل وجود الشرط والطلاق باين لانها لا تسلم المال الا لنفسها قوله انت طالق وعليك

الف او انت حر وعليك الف طلقت وعتق العبد مجانا وهذا عند ابي حنيفة سواء قبلا ذلك او لم يقبلا

وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبلا وان لم يقبلا لا يقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل

للمعاوضة فان قولهم احمل هذا الطعام ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم ولابي حنيفة ان قوله وعليك الف جملة

تامة فلا يرتبط بما قبلها الا بدلالة لان الاصل ان الجملة تكون مستقلة بنفسها ولا دلالة هنا لان الطلاق

والعتاق ينفكان عن المال كذا في الهداية قوله وصح شرط الخيار لها في الخلع لا له اي اذا قال لها

انت طالق بالف على انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت صح ولو قال على اني بالخيار لا يصح شرط اذا صحت

فان ردت الخيار في ثلثة ايام بطل وان لم ترد طلقت وهذا عند ابي حنيفة وقالا الخيار باطل في الجانبين

والطلاق واقع وعليها الالف لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد وللمنع من الانعقاد والخلع لا يقبل الفسخ

لانه يمين من جانبه وشرط من جانبها ولابي حنيفة ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع حتى يصح رجوعها قبل قبول

الزوج ولا يتوقف على ما وراء المجلس فيصح شرط الخيار لها واما في جانب الزوج فيمين حتى لا تصح رجوعه وتوقف

على ما وراء

ما وراء المجلس ولا خيار في الايمان كذا في الهداية قوله طلقتك امس بالف فلم تقبلي فقالت

قبلت صدق اي اذا قال لامراته طلقتك امس بالف فلم تقبلي وقالت المراة بل قبلت فالقول للزوج

لان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقرار باليمين لا يكون اقرارا بالشرط لصحة اليمين بدون الشرط

قوله بخلاف البيع اي اذا قال رجل لرجل بعتك عبدي هذا امس بالف فلم تقبل وقال المشتري

بل قبلت فالقول قول المشتري بخلاف مسئلة المتقدمة لان البيع لا يتم بالقبول فالاقرار بالبيع

اقرار بالقبول فانكار القبول يكون رجوعا فلا يقبل كذا في شرح الوقاية وغيره قوله ويسقط الخلع

والمبارات كل حق لكل واحد على الاخر مما يتعلق بالنكاح المبارات مصدر بارى الرجل امراته

اذا برئ كل واحد منهما عن الاخر وهي والخلع يسقطان كل حق لكل واحد منهما على الاخر من الحقوق التي

يتعلق بالنكاح عند ابي حنيفة وقال محمد لا يسقطان الا ما كان من النكاح من حل الوطي والنظر

واللمس لوجود التقييد به بدلالة الحال كذا في النافع وابو يوسف معه في صورة الخلع لانه يقتضيه

الانخلاع وقد حصل في نفس النكاح فلا ضرورة الى الانقطاع في الاحكام بخلاف المبارات لانها

البراة من الجانبين لانها مفاعلة وان كانت مطلقة لكنا قيدناه بحقوق النكاح بدلالة الحال

كذا في المستصفى ولابي حنيفة ان الخلع ينبئ عن الفصل وهو مطلق كالمبارات فيعمل بالطلاق فيهما

في النكاح واحكامه وحقوقه قوله حتى لو خالعها او بارءها بمال معلوم كان للزوج ما سماه

ولم يبق لاحدهما قبل صاحبه دعوى في المهر مقبوضا كان او غير مقبوض قبل الدخول بها او بعده

اي لو خالعها او بارءها بشيء مسمى معلوم ولها عليه مهر وقد دخل بها او لم يدخل لزمها المال المسمى

وكان المهر للزوج وكذا لو اخذ المهر منه ثم خالعها قبل ان يدخل بها على شيء فهو جائز والمهر كله لها

كذا في الكفاية قوله وان خالع اب صغيرته بمالها لم يجز عليها وطلقت اي واذا خالع الاب

ابنته الصغيرة بمالها لم يجز عليها اي لا يستحق الزوج مالها ويقع عليها الطلاق في الاصح اما عدم الجواز

فلانه لا نظر لها في الخلع والبضع حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم واما وقوع الطلاق فلانه متعلق
بشرط قبول الاب فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط **قوله** وان قبل الاب على انه ضامن طلقت والالف عليه
اي ان خالعها على الف درهم على انه ضامن فالخلع واقع والالف عليه لان اشتراط بدل الخلع
على الاجنبي صحيح ففي الاب اولى ولكن لا يسقط مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب وان شرط الالف
عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول بان كانت تعقل العقد وتعبر عن نفسها فان
قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة وان قبل عنها ففيه روايتان
ثم لما كان حكم الظهار حرمة الوطي كما ان حكم الخلع كذلك رتب المصنف رحمه الله بابه على باب الخلع

باب الظهار هو في اللغة مقابلة الظهر بالظهر وفي الشرع اسم لما ذكره في الكتاب وهو **قوله**
هو تشبيه المنكوحة بمحرمة عليه على التأبيد قيد بالتشبيه لانه ركنه وقيد بالمنكوحة لان الظهار من الامة
لا يصح فشرطه ان تكون المشبهة منكوحة وقيد بقوله بمحرمة لانه لو شبهها بامرأة تحل له لا يكون ظهارا
وقيد بقوله على التأبيد احترازا عن مطلقة الثلث فانها محرمة لكن لا على التأبيد فان الحد لضعف
وكذا اخت امرأته واقاربها اللتي لا يحل الجمع بينها وبينهن فان هن محرمات لا على التأبيد فان اخت
امرأته تحل له بعد ما ماتت امرأته او بانت منه فينبغي ان يكون التشبيه بهن ظهارا لكني ما عثرت عليه فيما
عندي من الكتب **قوله** حرم الوطي ودواعيه بانت علي كظهر امي حتى يكفر هذا الشروع في بيان حكم
الظهار والجار والمجرور متعلق بقوله حرم اي حرم بقوله انت علي كظهر امي الوطي ودواعيه حتى يكفر لقوله تعالى
والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والمصدر اذا قرن بالفاء
في موضع الجزاء يراد به الامر فصار التقدير فحرروا رقبة كذا في المستصفى ولانه جناية لكونه منكرا من القول
وزورا فناسب المجازات عليها بالحرمة واذا حرم الوطي حرم دواعيه وقال الشافعي لا يحرم الدواعي لان التحريم
عرف بقوله من قبل ان يتماسا والتماس كناية عن الجماع ولنا ان التماس حقيقة للمس باليد فهو على الحقيقة حتى

يقوم الدليل

يقوم الدليل على المجاز ولم تعم **قوله** فلو وطي قبله استغفر ربه فقط اي فلو وطي المظاهر
زوجته قبل ان يكفر استغفر الله تعالى فلا شيء عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفر لقوله عليه السلام
للذي واقع امرأته في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله تعالى ولا تعد حتى تكفر ولو وجب شيء آخر لبينه عليه
قوله وعوده عزمه على وطيها اعلم ان نفس الظهار وحده لا يوجب الكفارة وانما تجب الكفارة بالعود
بعد الظهار فان لم يعد يخير الزوج حتى يطلقها او يعطي كفارته كذا في الينابيع ثم تفسير العود ان يعزم
على وطيها يقال عاد لما اي عزم عليه قال الشاعر على دلة من كثيرة الطرب فعينه بالدموع تنسكب اي عزم
على الطرب من حب امرأة اسمها كثيرة وعينه تصب الدموع من حبها كذا في المستصفى **قوله** وبطنها
وفخذها وفرجها كظهرها اي اذا قال لها انت علي كبطن امي او فخذها فهو ظهار كما اذا قال انت علي كظهر امي
لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه **قوله** واخته
وعمته وامه رضاعا كامه اي وكذا اذا شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التأبيد من محارمه مثل اخته
وعمته او عمته او امه من الرضاع لانهن في التحريم المؤبد كالام **قوله** ورأسك وفرجك ورقبتك ونصفك
وثلثك ووجهك كانت اي اذا قال رأسك علي كظهر امي او فرجك او وجهك او رقبتك او نصفك او ثلثك
لانه يعبر بها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كما مر في الطلاق وان نوى بانت علي
مثل امي برا او ظهارا او طلاقا فكما نوى والا فلغا اي ولو قال لها انت علي مثل امي يرجع الى نيته فان قال
اردت به الكرامة فهو كما نوى لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت الظهار
فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وفي ذلك تشبيه بعضو الا انه غير صريح فيفتقر الى النية وان قال اردت
الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانت قال انت علي حرام ونوى وان لم تكن له
نية فليس بشيء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها لما كان
ظهارا او طلاقا فالتشبيه بجميعها اولى ولهما انه يمكن حملها على الكرامة فلا يثبت الحرمة في جعلها ظهارا

قوله وبانت علي حرام كامي ظهارا او طلاقا فكما نوى اي لو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فهو على ما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار بما كان التشبيه والطلاق بمكان التحريم والتشبيه تاكيد له وان
لم يكن له نية فعلى قول ابي يوسف هو ايلاء وعلى قول محمد يكون ظهارا للوجهين الذين بينا بما كذا في الهداية
قوله وبانت علي حرام كظهر امي طلاقا او ايلاء فظهار اي ولو قال انت علي حرام كظهر امي ونوى طلاقا او ايلاء
لم يكن الا ظهارا وهذا عند ابي حنيفة وقالا هو على ما نوى لان التحريم يحتمل كل واحد منهما على ما بينا وغير
ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا وعند ابي يوسف يكونان جميعا اي يقع الطلاق بنية ويكون مظاهرا
بالتصريح بالظهار لكن هذا ضعيف فان الطلاق وان وقع بقوله انت علي حرام كان متكلما بلفظ
الظهار بعد البينونة والظهار بعد البينونة لا يصح وان قال الظهار ثبت بقوله انت علي حرام زال
اللفظ الواحد لا يحتمل معنيين مختلفين اللهم الا ان يقال يجوز ان يصح ظهار المبانة على قول ابي حنيفة
ان هذا صريح في الظهار فلا يحتمل غيره لان معنى قوله انت علي كظهر امي انت حرام كظهر امي فيكون الحرام
تفسير الظهار والشيء لا يتغير بتفسيره كذا في الكفاية قوله ولا ظهار الا من زوجته اي ولا يكون
الظهار الا من الزوجة حتى لو ظاهر من امته لا يكون مظاهرا لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
ولان الحل في الامة تابع فلا يلحق بالمنكوحة ولان الظهار منقول من الطلاق ولا طلاق في الامة
كذا في الهداية قوله فلو نكح امراة بلا امرها فظاهر منها فاجازته بطل هذا تفريع لقوله لا ظهار الا
من زوجته اي من نكح امراة بلا امرها فظاهر منها عقيب النكاح فاجازة المراة النكاح بعدما
بلغها الخبر او بعد ما ظاهر منها بطل الظهار لانه صادق منها في التشبيه وقت التشبيه فلم يكن منكرا
من القول وزورا قوله انتن علي كظهر امي ظهار منهن وكفر للكل اي من قال لنسائه الاربع انتن
علي كظهر امي يكون مظاهرا منهن وكفر جميعا لانه اضاف الظهار اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق
اليهن وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في حق كل واحدة منهن والكفارة للحرمة فتتعدد

بتعددها

بتعددها بخلاف الايلاء منهن لان الكفارة في الايلاء لصيانة حرمة الاسم ولم يتعدد ذكر الاسم صورة
الايلاء منهن ان يقول والله لا اقربكن فانه اذا لم يقربهن حتى مضت اربعة اشهر طلقهن جميعا واما ان
قرب الكل قبل مضي المدة تجب عليه كفارة واحدة كذا في الكفاية قوله وهو تحرير رقبة فصوم لم يجد
اي الكفارة تحرير رقبة لقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فالمنصوص شيئان احدهما التحرير والثاني
كونه قبل المسيس قوله فلم يجز الاعمى ومقطوع اليدين او ابهاميهما والرجلين لان العلة فيهم جنس المنفعة فات
وهو البصر في الاعمى والبطش في المقطوع اليدين ومقطوع الابهامين والمشي في المقطوع الرجلين وهو مانع واما
اذا اختلفت المنفعة فهو غير مانع فلذلك جاز تحرير الاعور ومقطوع احد اليدين واحد الرجلين من
خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بخلاف ما اذا [illegible] ويجوز الاصم والقياس ان لا يجوز وهذا اذا كان
بحال اذا صيح عليه يسمع فاما اذا كان مولودا اخرس لا يجوز كذا في الكفاية قوله والمجنون عطف على
قوله ومقطوع اليدين اي لا يجوز تحرير المجنون الذي لا يعقل وان كان يجن ويفيق يجوز تحريره كذا
في الكفاية وهذا لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان المجنون الذي لا يعقل فائت المنافع
والذي يجن ويفيق مختل المنافع والاختلال غير مانع لما عرف قوله والمدبر وام الولد عطف على المجنون
اي ولا يجوز التكفير بالمدبر وام الولد لانهما استحقا الحرية بجهة فكان رقهما ناقصا وقال الله تعالى
فتحرير رقبة اطلق التحرير والرقبة فيقتضي تمام الرق مطلقا قوله والمكاتب الذي ادى شيئا عطف على
المدبر وام الولد اي ولا يجوز التكفير بالمكاتب الذي ادى شيئا اي بعض مال الكتابة لان اعتاقه
يكون ببدل وعن ابي حنيفة انه يجزيه لقيام الرق من كل وجه الا يرى ان الكتابة تقبل الانفساخ بخلاف
امومية الولد والتدبير لانهما لا يقبلان الانفساخ فان لم يؤد شيئا او اشترى قريبه ناويا بالشراء
الكفارة او حرر نصف عبده عن كفارة ثم حرر باقيه عنها صح فهذه ثلث مسائل احدها
رجل اعتق للكفارة مكاتبا لم يؤد شيئا من مال الكتابة جاز عندنا خلافا للشافعي لانه استحق

الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر وام الولد ولنا ان الرق قايم من كل وجه لما قلنا ان الكتابة تقبل ال
انفساخ ولا يستحق العتق بالسبب الكتابة لان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء فلو علق
عتقه بشئ اخر لم يثبت به الاستحقاق قبل وجود الشرط كذا ذكره المسيلة الثانية رجل اشترى قريبه
ونوى بالشراء الكفارة يجوز عنها وقال الشافعي لا يجوز وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين له ان سبب
العتق هو القرابة فلا يكون الشراء تحريرا مطلقا كما لو علق عتقه بالشراء وهذا لان الشراء اثبات
الملك والاعتاق ازالة فبينهما تناف ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لم يجزي ولد والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه والفاء للتعقيب اي فيعتقه بسبب الشراء كقولهم سقاه فاروى
فجعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره كذا في المستصفى والمسئلة الثالثة رجل اعتق نصف عبده عن
كفارته ثم حرر باقيه عنها يجوز ومعناه اذا لم يجامع بين الكفارة والاعتاق بالاتفاق وهذا لانه
لو اعتقه بكلامين والنقصان من اثر العتق الاول والعتق الاول بجهة الكفارة فصار كما اضجع شاة
للاضحية فاصاب السكين عينها واتما قيدنا بعدم الجماع بين الاعتاقين لانه لو جامع بينهما لا يجزي
عتقه من الكفارة في قياس قول ابي حنيفة ويجوز في قياس قولهما على ما يجيئ عن قريب انشاء الله تعالى
قوله وان حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه او حرر نصف عبده ثم وطئ اللتي ظاهر منها ثم حرر
باقيه لا وههنا مسيلتان الاولى حرر نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن لشريكه نصف قيمته لا يجزيه
عن كفارته عند ابي حنيفة وقالا يجوز لانه ملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن
كفارته ولابي حنيفة ان نصيب صاحبه ينقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان فيكون هذا النقصان
مانعا واتما قيدنا بقولنا وهو موسر لانه اذا كان معسرا لا يجوز بالاتفاق لان الواجب عليه السعاية
في نصيب الشريك فكان اعتاقا بعوض كذا في شرح الوقاية والاصل في الكل ان الاعتاق متجزء عنده
خلافا لهما وبهذا ابتنى كثير من المسايل والمسيلة الثانية رجل حرر نصف عبده عن كفارته ثم

ثم جامع

ثم جامع اللتي ظاهر منها ثم حرر باقيه يجزيه عن كفارته عندهما وعند ابي حنيفة لا يجزيه وهذا انفاء
على تجزي الاعتاق وعلى [illegible] عندهما اعتاق البعض اعتاق الكل فيكون معتقا قبل المسيس وعنده اعتاق
البعض لا يكون اعتاق الكل باعتبار النصف حصل بعد المسيس قوله فان لم يجد ما يعتق صام
شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان وايام منهية وهي يوم الفطر والنحر وايام التشريق اما وجوب صوم
شهرين فلقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين والتتابع هو المنصوص عليه وشهر رمضان
لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل
قوله وان وطئها فيهما ليلا عامدا او يوما ناسيا او افطر استانف الصوم اي فان جامع اللتي ظاهر منها في خلال
الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يستانف
لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم غير ان تقديم الصوم على المسيس شرط وفيما ذهبت اليه تقديم
للبعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عن المسيس
بالنص وهو قوله تعالى من قبل ان يتماسا ولما انعدم هذا الشرط وجب الاستيناف قوله
فلم يجز للعبد الا الصوم وان اطعم او اعتق عنه سيده اي وان ظاهر العبد لم يجز في الكفارة الا الصوم
وان اطعم عنه مولاه او اعتق عنه لم يجز عن كفارته لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه
وانما لم يجز له التكفير بغير الصوم لانه ليس باهل التكفير بالمال قوله فان لم يستطع الصوم اطعم ستين
فقيرا كالفطرة او قيمته اي فان لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم عن كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير او
قيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث ابن الصامت وسهل بن صخر لكل مسكين نصف صاع من بر
ولان المعتبر حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطر وجواز دفع القيمة مذهبنا خلافا
وقد مر في الزكاة كذا في الهداية قوله فلو امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل صح

استقراض معنى الفقير قابض له اولا ثم لنفسه فيتحقق ملكه كالواهب صحيحا بالقبض ثم بقبضه لنفسه ثم
بان يصرف الى نفسه كفارة **قوله** وتصح الاباحة في الكفارات والفدية دون الصدقات والعشر فانه لا
لا يجزيه الا التمليك اعتبارا بالزكوة وصدقة الفطر لان التمليك ادفع للحاجة ولا تنوب الاباحة منابه
ولنا ان المنصوص عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعم وفي الاباحة يوجد ذلك كما
يوجد في التمليك بخلاف الزكاة والعشر وصدقة الفطر لان الواجب في الزكاة والعشر الايتاء وفي صدقة
الفطر الاداء والواجب في الزكوة وهما للتمليك حقيقة فان غداهم وعشاهم جاز غديتان في الكفارة فلا بد
له **قوله** والشرط غداءان او عشاءان او غداء وعشاء مشبعان فلو كان فيمن غداهم او عشاهم صبي
فيطعم لا يجزيه لانه لا يستوفي كاملا ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع وفي خبز الحنطة
لا يشترط الادام لان الشبع يحصل بدون الادام وانما قيد بقوله مشبعا لان المقصود سد خلة الفقير
وذا لا يحصل الا بالشبع **قوله** وان اعطى فقيرا واحدا شهرين صح اي وان اطعم واحدا ستين يوما اجزأه
لان سد خلة الفقير والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره من الفقراء
قوله ولو في يوم لا الا عن يومه اي ولو اعطى فقيرا واحدا ستين صاعا في يوم واحد لم يجز الا عن
يوم لعدم تجدد الحاجة فيه وهذا في الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين واحد في يوم
واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما لو دفع بدفعة
واحدة لان التفريق واجب بالنص **قوله** ولا يستانف بوطيها في خلال الاطعام اي وان قرب التي
ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف لان الله تعالى لم يشترط في الاطعام ان يكون قبل المس الا انه
يمنع من المس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق والصوم فيقعان قبل المس والمنع اذا كان لمعنى
في غير المنهي لا يعدم المشروعية كذا في الهداية **قوله** ولو اطعم عن ظهارين ستين فقيرا كل فقير صاعا
صح عن واحد اي لم يجز الا عن واحد منهما وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزيه عنهما

في المودي

في المودي وفاؤهما والمصروف اليه محل فيقع عنهما كما لو اختلف السبب وفرق الدفع ولهما ان النية
في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة فلغت النية والمودي يصلح كفارة واحدة لان نصف
الصاع ادنى المقادير فيمتنع النقصان دون الزيادة بخلاف التفريق في الدفع لانه في الدفعة الثانية
في مسكين اخر وبخلاف اختلاف السبب لان النية هناك معتبرة **قوله** وعن افطار وظهار اعتق
عبدين عن ظهارين لم يعين صح عنهما اي ولو اطعم ستين فقيرا عن افطار وظهار صح لما قلنا ان النية
تلغو عند اتحاد الجنس وتعتبر عند اختلاف الجنسين فاذا نوى الكل يقع عنهما كذا في شرح الوقاية وكذلك لو حرر عبدين عن
ظهارين ولم يعين صح عنهما لان الجنس متحد الى نية معينة **قوله** ومثله الصيام والاطعام اي
وكذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين مسكينا جاز لان الجنس متحد فلا حاجة الى
نية معينة كاملة **قوله** وان حرر عنهما رقبة او صام شهرين صح عن واحد وعن ظهار وقتل لا اي ومن
وجبت عليه كفارتان ظهار فاعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرين كان له ان يجعل عن ايهما
شاء وان اعتق او صام عن ظهار وقتل لا يجوز عن واحد منهما وقال زفر لا يجوز عنهما في الفصلين
وقال الشافعي له ان يجعل عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد
ولزفر انه اعتق عن كل ظهار نصف عبد وكذا في صورة الصيام صام شهرا واحدا فليس له ان يجعل
عن احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر من يده ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيدة
فيلغو وفي الجنس المختلف مفيد واختلاف الجنس في الحكم وهو الاختلاف في السبب نظير الاول اذا صام
يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثاني اذا كان عليه صوم القضاء
والنذر فصام يوما عنهما لم يجز لعدم التمييز ففي صورة كفارتي الظهار الجنس متحد فلا تعمل النية
فيقع عن احدهما وفي صورة كفارة القتل والظهار لما لم تعمل التمييز لم يصح شرعا في واحد منهما وهذا
اذا كانت الرقبة مؤمنة فتامل ثم لما كان اللعان سببا للفرقة مثل الظهار رتب المصنف بابه

على باب الظهار وهذا **باب** اللعان هو مصدر من لاعن لعانا واصل اللعن الطرد ومعناه
الشرعي ما ذكر في الكتاب وهي **قوله** هي شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة
مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها وانما كان كذلك لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء
الا انفسهم الاية والاستثناء انما يكون من الجنس وقال ايضا فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان
كاذبا وهو قائم مقام حد القذف حتى لا تقبل شهادته في حقها وتقبل في حق غيرها وفي جانبها بالغضب
وهو قائم مقام حد الزنا حتى لو قذفها هذا الرجل لا يجب عليه حد القذف ولو قذفها غيره يجب واذا
ثبت هذا فاعلم ان اللعان عند الشافعي ايمان مؤكدات بالشهادة لان قوله تعالى بالله محكم باليمين ولفظ
الشهادة تحتمل اليمين فحمل عليه حملا للمحتمل على المحكم وفائدة الخلاف ان اهل اللعان عنده من كان اهل
اليمين فلاعن العبد والذمي والمحدود في القذف عنده وعندنا يشترط ان يكونا من اهل الشهادة
حتى لو كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا في القذف فعليه الحد اذا قذف زوجته دون اللعان
كذا في المصفى ثم فرع هذه الاصل **قوله** فلو قذف زوجته بالزنا وصلحا شاهدين وهي ممن
يحد قاذفها او نفى نسب الولد وطالبته بموجب القذف وجب اللعان فقيد بقوله بالزنا لانه لو قذفها
بغير الزنا لا يجب اللعان وقيد بقوله وصلحا شاهدين كما مر في الاصل فان الزوج لو كان عبدا او كافرا
او المرءة امة او كافرة فلا كفارة وقيد بقوله وهي ممن يحد قاذفها لجواز ان يكونا من اهل الشهادة ولكن
المرءة ممن لا يحد قاذفها بان زنت تحت او كان معها ولد غير معروف الاب وعطف على القذف
بالزنا في الولد لانه في معناه وقيد بقوله وطالبته لانها لو لم تطالب لا يجب اللعان لان اللعان حقها فلا بد من
طلبها والاصل فيه قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم الاية فان قيل شرطتم كون كل واحد منهما من اهل
الشهادة فلهذا اشكل على جريان اللعان بين الزوجين الاعمين او الفاسقين قلنا انهما من اهل الشهادة

ولهذا لو قضى القاضي بشهادتهما نفذ لانه جاز لكن في الكفاية **قوله** وان ابى حبسه حتى يلاعن او يكذب نفسه
فيحد اي فان ابى الزوج عن اللعان حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد لانه حق مستحق عليها وهو قادر
على ايفائه فيحبس حتى ياتي بما عليه او يكذب نفسه فيرتفع السبب **قوله** فان لاعن وجب عليها اللعان لقوله تعالى
ويدرء عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله الاية غير انه يبتدا بالزوج لانه هو المدعي **قوله**
فان ابت حبست حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه **قوله**
فان لم يصلح شاهدا حد اي واذا كان الزوج عبدا او كافرا بان اسلمت امراته فقذفها قبل عرض الاسلام عليه
او محدودا في القذف فقذف امراته فعليه الحد لانه قد تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب الاصلي
وهو الحد الثابت لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية واللعان خلف عنه **قوله** وان
صلح وهي ممن لا يحد قاذفها فلا حد ولا لعان اي واذا كان الزوج من اهل الشهادة والمرءة ممن لا يحد
قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية او غير صالحة للشهادة كالامة والكافرة والمحدودة
في قذف فلا حد لعدم الاحصان في جانبها ولا لعان لعدم اهلية الشهادة فان امتنع اللعان لمعنى من
جانبها سقط كما اذا صدقته **قوله** وصفته ما نطق به النص اي وصفة اللعان ما ذكر الله تعالى في هذه
الاية والذين يرمون ازواجهم الى قوله والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين وينبغي للقاضي
ان يبتدي بالزوج لما قلنا فيقول قائما اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من
الزنا او نفي الولد وفي الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم المرءة فتقول اربع مرات
اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في المرة الخامسة غضب الله عليها ان كان
من الصادقين فيما رماني به من الزنا كذلك تقتضي النص وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عويمر العجلاني
وامراته **قوله** فان تلاعنا بانت بتفريق الحاكم اي فاذا التعنا لم تقع الفرقة حتى يفرق الحاكم بينهما
وقال زفر تقع الفرقة بمجرد تلاعنهما لان اللعان يثبت الحرمة المؤبدة بالحديث قال عليه الصلاة والسلام

المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ولنا ان ثبوت الحرمة يفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان
فاذا امتنع ناب الحاكم منابه دفعا للظلم فاذا فرقهما تكون الفرقة تطليقة بائنة عندهما وقال
ابو يوسف التفريق تحريم مؤبد وسنذكر الزوجة قوله وان قذف بولد نفى نسبه والحق بامه اى
وان كان القذف بولد نفى القاضي نسبه عنه والحقه بامه لما روى انه عليه الصلاة والسلام نفى نسب
ولد امراة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من اللعان نفى الولد فيوفر عليه مقصوده
وان لم ينف القاضي نسبه صريحا بل حكم بالتفريق ينتفي نسبه في ضمن الحكم بالتفريق عندهما وعن ابي يوسف
انه لا بد ان يفرق القاضي ويقول قد الزمته امه واخرجته من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك لم
ينتف النسب عنه ثم لا ينتفي من احكام النسب من جهة الزوج سوى التوارث وايجاب النفقة واما فيما
سوى ذلك مثل رد الشهادة وحرمة النكاح وحرمة اداء الزكاة فالنسب قائم كذا في الينابيع قوله
فان اكذب نفسه حد وله ان ينكحها هذا التفريع على قوله وهما شاهدين اى فان اكذب نفسه بان
قال كنت كاذبا فيما قلت حده القاضي حد القذف لانه اقر بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يحل له التزوج بها ابدا لقوله عليه السلام المتلاعنان لا
يجتمعان ابدا ولهما انه لما حد في القذف لم يبق اهلا للشهادة فلم يبق اهل اللعان فلم يكن متلاعنا
الا ترى ان المنافق اذا اسلم تحل عليه الصلاة وانزلت في المنافقين ولا تصل على احد منهم
مات ابدا اى ما دام منافقا فكذا قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ما دام على صفة اللعان
قوله وكذا ان قذف غيرها فحد اى وكذا يحل له بعد اللعان ان يتزوجها اذا قذف غيرها فحد لما
قلنا انه لم يبق اهل اللعان فخرج من ان يكون متلاعنا قوله او زنت فحدت اى وكذا يحل
له ان يتزوج بها ان زنت المرءة فحدت بالزنا لانها صارت ممن لا يحد قاذفها فخرجت من اهلية اللعان
وانما يتصور هذا اذا تلاعنا بعد التزوج قبل الدخول ثم زنت لان حدها الجلد حينئذ لانها

ليست

ليست بمحصنة كذا في الكفاية قوله ولا لعان بقذف الاخرس اى واذا قذف الاخرس
امرأته بالاشارة لا يتعلق به اللعان لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وقال الشافعي يجب عليه
الحد في قذف الاجانب واللعان في قذف امرأته لان الاشارة عنده كالعبارة من الناطق
قلنا لا بد من صريح لفظ الزنا حتى لا يجب بالكناية من الناطق وايضا لا بد من لفظ الشهادة في اللعان
قوله ونفي الحمل عطف على قذف الاخرس اى اذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان بينهما عند
ابي حنيفة وزفر وقالا يجب اللعان اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر لانا تيقنا بقيام الحمل عنده
فيتحقق القذف ولابي حنيفة وزفر انا لا نتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا فاذا لم يكن قاذفا حالا
يصير كالمعلق بالشرط والقذف لا يصح تعليقه بالشرط واليه اشار في النظم ولا لعان في نفي الحمل
وان تلد من نصف الحول او اقل قوله وتلاعنا بزنيت وهذا الحمل منه ولم ينف الحمل اى اذا قال لامرأته
زنيت وهذا الحمل من الزنا يجب اللعان لانه قذفها بصريح الزنا ولم ينف القاضي نسب الحمل وقال الشافعي
ينفيه لان النبي عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليها
الا بعد الولادة لوجود الحمل بعده والحديث محمول على انه عليه السلام عرف وجود الحمل بطريق الوحي
قوله ولو نفى الولد عند التهنئة وابتياع آلة الولادة صح وبعده لا اى واذا نفى الرجل نسب الولد حالة
الولادة او عند قبول التهنئة او حال ابتياع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وينفي نسبه عنه وان نفاه
بعد ذلك لاعن به لوجود القذف وثبت النسب وهذا عند ابي حنيفة وقالا يصح النفي في مدة
النفاس واليه الاشارة في النظم وان نفى في حضرة الولادة صح ولا صحة في الزيادة ولهما ان
النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة ولابي حنيفة
انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول
التهنئة وابتياع متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ساكت عن النفي وعلى هذا الخلاف الغائب

اذا علم كذا في النهاية والكفاية قوله ولا لعن بينهما اي في الصورتين سواء نفي في ذلك الوقت
المذكور او بعد ذلك وان لم ينتف نفيا اذا نفي بعد الوقت المذكور وانما وجب اللعان لوجود القذف
صريحا قوله وان نفى اول التوأمين واقر بالثاني حد اي اذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الزوج
اولهما واقر بالثاني حد الزوج للقذف لانه لما اقر بالثاني فقد اكذب نفسه في نفيه الاول لانهما
خلقا من ماء واحد قوله وان عكس لاعن اي وان اقر بالاول ثم نفى الثاني يجب اللعان لانه
اقر اولا بعفتها ثم قذفها بالزنا فيجب اللعان قوله ويثبت نسبهما فيهما اي ويثبت نسب الولدين في الصورتين
جميعا لانه لما اقر باحدهما فقد اقر بهما لانهما خلقا من ماء واحد ثم لما كان العنة موجبة للتفريق بطلبها
كما ان اللعان موجب للتفريق بتفريق الحاكم بطلبها تناسبا فلذلك رتب المصنف رحمه الله تعالى بابه على باب
اللعان وعقبه باب العنين مأخوذ من عن اذا حبس في العنة وهي حظيرة الابل او من عن اذا عرض
لانه يعن يمينا وشمالا ولا يقصده وقيل سمي العنين عنينا لان ذكره يسترخي فيعن يمينا وشمالا ولا يقصد
المأتي من المرأة كذا في الكفاية والمغني وفي الشرع اسم لمن ذكره في الكتاب وهو قوله هو من
لا يصل الى النساء او يصل الى الثيب دون الابكار وذلك بسبب مرض او ضعف في خلقة او كبر سنه
او بسبب التأخيذ وهو الحبس [illegible] عنين في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود كذا في الكفاية
قوله واذا وجدت زوجها مجبوبا فرق في الحال الجب القطع والمجبوب مقطوع الذكر والخصيتين اي اذا
وجدت المرأة زوجها مجبوبا فرق بينهما في الحال اي اذا طلبت وقيد بقوله وجدت ليعلم انها اذا علمت حاله قبل
ذلك ورضيت به لا يكون لها طلب التفريق وانما فرق في الحال اي اذا طلبت وقيد بقوله وجدت ليعلم انها
اذا علمت حاله قبل ذلك ورضيت به لا يكون لها طلب التفريق وانما يفرق في الحال لانه لا فائدة في التأجيل
رجاء الوصول قوله واجل سنة لو عنينا او خصيا اي واذا كان الزوج عنينا او خصيا اجله الحاكم
سنة هكذا انقل عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم ولان الحق ثابت لها في الوطء ويحتمل ان يكون الامتناع

لعلة

لعلة معترضة ويحتمل ان يكون لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك فقدر بالسنة لاشتمالها
على الفصول الاربعة فهذه الفصول مشتملة على الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة فعسى يوافق فصل
منها طبعه فيزول ما به من العلة باعتدال الطبع فان وطي والا بانت بالتفريق ان طلبت اي فان وطي
في المدة فهو المطلوب والا بانت بتفريق الحاكم ان طلبت المرأة ذلك لانه اذا لم يصل اليها في مدة الفصول
علم بان   بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب الحاكم
منابه وفرق بينهما وشرط طلبها لان التفريق حقها وتلك الفرقة تطليقة بائنة عندنا وفسخ عند الشافعي
قوله فلو قال وطئت وانكرت وقلن بكر خيرت اي واذا اجل العنين وقال قد جامعتها وانكرت نظر
اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن زائدة بمؤيد وهي البكارة اذ البكارة اصل فمن
تثبت بقولهن قوله فان كانت ثيبا صدق بحلفه اي وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه
لانه منكر ثبوت حق الفرقة معنى وان كانت هي منكرة للوصول صورة اذ العبرة للمعنى لا للصورة وهذا كمن
اذا ادعى رد الوديعة فالقول قوله لانه منكر معنى وان كان مدعيا صورة كذا في الكفاية فالحاصل
للنساء يكون مرتين مرة قبل الاجل ومرة بعد الاجل للتخيير ثم كيف يعرف انها بكر ام ثيب قالوا يدفع
في فرجها صغيرة بيضة من بيض الدجاج فان دخل بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل ان امكنها البول على الجدار
فبكر والا فثيب ثم المعتبر في التأجيل هو السنة القمرية دون الشمسية والشمسية تزيد على القمرية باحد
عشر يوما وجزء من يوم كذا في الكفاية وشرح الوقاية قوله وان اختارته بطل حقها اي فان اختارت
زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها لكن اذا وجدت زوجها عنينا ولم تخاصم زمانا
بعد المضي ووطئها مرة ثم عجز لا خيار لها وكذلك لو لم يكن لها ماء وجامعها ولم ينزل لا يكون لها حق
الخصومة وكذلك اذا فرق بينهما بعدم الوصول ثم تزوجها فعجز لا خيار لها كذا في الكفاية قوله
ولم يخير احدهما بعيب اي واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي ان يرد بالعيوب

الخمسة وهي الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا او طبعا وتايد بالشرع لقوله
عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط شيء من المهر
بالموت فاختلال الاستيفاء بهذه العيوب اولى وكذلك اذا كان بالزوج عيب لا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لها الخيار في الجنون والجذام والبرص دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة لانها بخلاف جانبه لانه
يتمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة
لانهما يخلان بالمقصود الذي شرع النكاح لاجله وهذه العيوب لا تخل به فافترقا كذا في الهداية ثم العدة
لما كانت واجبة عقيب التفريقات كلها اورد المصنف بابها عقيب التفريقات وهذا **باب** العدة لغة
مصدر على وزن فعلة من العد وهو الاحصاء ومعناها الشرعي ما ذكره في الكتاب وهو **قوله** هي تربص
تلزم المرأة بسبب زوال النكاح المتأكد قيد بقوله تلزم المرأة بسبب زوال النكاح المتأكد قيد بقوله تلزم المرأة لانه
لا تلزم الرجل وقيد بالتأكد لانها اذا طلقت قبل الدخول بها لا تلزمها العدة وقوله التأكد اعم من ان يكون بالدخول
او الموت حتى لو مات الرجل قبل الدخول وجبت عدة الوفاة على الزوجة والتربص في اللغة چشم داشتن **قوله**
عدة الحرة للطلاق او الفسخ ثلاثة اقراء اي حيض اطلق الحرة ليتناول من كان زوجها حرا او عبدا واطلق الطلاق بعد الدخول
ليتناول البائن والرجعي واطلق الفسخ ليتناول الفسخ بفساد النكاح والارتداد وقوله عدة الحرة مبتدء وثلاثة
اقراء خبره وتفسير الاقراء بالحيض مذهبنا والاصل فيه قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
والفسخ في معنى الطلاق لان العدة لتعرف براءة الرحم والتعرف محتاج اليه فيهما وقال الشافعي الاقراء الاطهار
اعلم ان لفظ القرء حقيقة في الحيض والطهر قال الشاعر يا رب ذي ضغن ومنيته فارض له قروء كقروء الحائض
وقال آخر في كلام انت جاشم عزوة تشد بها اقصى عزيم عزيكا مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء
نسائكا والمراد به الاطهار كذا في التيسير فلما تعارضت الوجهان وجب الترجيح لانه لا يجوز ايراد الوجهين معا في
المشترك لا عموم له لما عرف في اصول الفقه فرجح علماؤنا بدلائل احدها ان الله تعالى حصرها بثلاثة

والحصر

والحصر بعدد لا يحتمل النقصان عنه ولو حملناها على الاطهار والطلاق شرع في الطهر فاذا مضى منه شيء لم
ان حمل لم يكن الاطهار ثلاثة والثاني ان الله تعالى جعل الاشهر ابدالا عن الاقراء بقوله
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فهذا شرع ذلك عند ارتفاع الحيض دل
ان الاصل كان هو الحيض والثالث قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فدل على
المرأة ذوات الحيض كذا في التيسير **قوله** وثلاثة اشهر ان لم تحض اي فان كانت المرأة لا تحيض فعدتها
ثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي لم يحضن اي الصغائر اللاتي لم يحضن واللاتي بلغن بغير الحيض فعدتهن ثلاثة اشهر
ايضا كذا في الكفاية **قوله** وللموت اربعة اشهر وعشر يعني الحرة في عدة الطلاق والفسخ اما عدة
الوفاة فاربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت صغيرة او كبيرة كافرة او مسلمة موطوءة او غير موطوءة
لا طلاق فيه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا كذا
في الكفاية **قوله** وللامة قرآن ونصف المقدر اي وعدة الامة في الطلاق والفسخ حيضتان لقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان الرق منتصف والحيضة لا تتجزى فكملت
حيضتان قال عمر رضي الله عنه لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا **قوله** ونصف المقدر اي ان
كانت ممن لا تحيض فعدتها في الطلاق والفسخ شهر ونصف وكذلك في عدة الوفاة شهران وخمسة ايام
لان الشهر يتجزى والرق منصف **قوله** وللحامل وضعه اي وعدة الحامل ان تضع حملها سواء كان في عدة
الطلاق او الفسخ او في عدة الوفاة لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال ابن مسعود
رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة يعني قوله تعالى والذين
يتوفون منكم الى قوله يتربص اربعة اشهر وعشرا والمباهلة الملاعنة وهي ان يتفقان اللعنة على الكاذب يعني الفريقين
ماخوذ من قوله تعالى ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين **قوله** ولزوجة الفار ابعد الاجلين
اي وعدة زوجة الفار ابعد الاجلين اي اذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعد الاجلين

[illegible]

اى ان كانت تحيض ثلاث حيض فيما دون اربعة اشهر وعشر اعتدت باربعة اشهر وعشر وان لم يوجد فى ذلك
ثلاث حيض وان كان تحيض ثلاث حيض فى اكثر من ذلك اعتدت والحيض يوجد فى ذلك اربعة اشهر
وعشر ثم هذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تعتد بثلاث حيض اى اذا كان الطلاق باينا او ثلاثا
وان كان رجعيا فعليها عدة الوفاة بالاجماع ولابى يوسف رحمه الله ان النكاح قد انقطع قبل الموت
بالطلاق ولزمها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالوفات الا انه بقى فى حق الارث
لا فى حق تغيير العدة بخلاف الرجعى لان النكاح باق من كل وجه ولهما ان النكاح لما بقى فى حق الارث يجعل
باقيا فى حق العدة احتياطا فيجمع بينهما قوله ومن اعتقت فى عدة الرجعى لا البائن والموت كالحرة
اذا اعتقت الامة فى عدة من طلاق رجعى انتقلت عدتها الى عدة الحراير ولو اعتقت فى عدة البائن
او الموت لم تنتقل عدتها الى عدة الحراير لان النكاح فى الرجعى الاول قائم من كل وجه وفى الوجهين الاخيرين
قد زال بالبينونة والموت وقوله من محل الرفع اى من اعتقت فى الرجعى فعدتها كعدة الحرة ويجوز
ان يكون فى محل الجر اى عدة من اعتقت فى المرض كعدة الحرة ثم عطف عليه قوله ومن عادت
بعد اشهر الحيض اى وعدة من عادت دمها بعد اشهر الحيض يعنى اذا كانت المرءة آيسة فاعتدت
بالشهور ثم رات الدم انتقضت ما مضى من عدتها وعليها ان تستانف بالحيض معناه اذا
رات الدم على عادتها لان عود الدم يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا لان شرط الخلفية
تحقق الاياس وذلك باستدامة العجز الى الموت كالفدية فى حق الشيخ الفانى واختلف فى حد الاياس
فقدره بعضهم بخمس وخمسين سنة وقال بعضهم لا تقدير فى حد الاياس بالسن فحدها فى الاياس
ان تبلغ مبلغا لا تحيض مثلها وفيه تفاصيل تطلب فى الكفاية قوله والمنكوحة نكاحا فاسدا
والموطوءة بشبهة وام الولد الحيض للموت وغيره اى وعدة المنكوحة نكاحا فاسدا وعدة الموطوءة
بشبهة وعدة ام الولد بوفات سيدها الحيض لان العدة للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء

حق النكاح

حق النكاح والحيض هو المعروف وقال الشافعى تعتد ام الولد بعد موت المولى بحيضة واحدة لانها
تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبهت عدة النكاح ولنا ما
فى ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه فانه قال عدة ام الولد ثلاث حيض ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها
ثلاثة اشهر كما فى النكاح قوله وزوجة الصغير الحامل عند موته وضعه اى وعدة زوجة الصغير الذى
مات عن امراته وهى حامل وضع حملها وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عدتها اربعة اشهر وعشر
وهو قول الشافعى لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل طالت المدة او قصرت
لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق فى الصبى
وان لم يكن الحمل منه وهذا الا انها حامل توفى عنها زوجها فعليها العدة بوضع الحمل مع قطع النظر عن كون
الحمل ثابت النسب كذا فى الهداية وشرح الوقاية قوله والحامل بعده الشهور اى وعدة زوجة
الصغير الحامل بعد موته اربعة اشهر وعشر لان العدة قد وجبت عليها بالشهور بموت زوجها الصغير
تعين عدة الوفات كذا فى شرح الوقاية قوله والنسب منتف فيهما اى ولا يثبت نسب هذا الحمل من الصغير
فى كلتا الصورتين لان الصبى لا ماء له فلا يتصور العلوق عدة الحرة للطلاق او الفسخ كذا الى ههنا ثبت
بالجر عطفا على قوله عدة الحرة لان لفظ العدة مقدرة فى كلها فلا يجوز فى اعرابها غير الجر فافهم قوله
ولم تعتد بحيض طلقت فيه لان العدة مقدرة بثلاث حيض كوامل فلا تنقص عنها قوله ويجب عدة
الاخرى بوطى المعتدة بالشبهة وتداخلتا والمرئى منهما وتتم الثانية ان تمت الاولى اى واذا وطئت
المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراه المرءة محتسبا منهما جميعا
واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها تمام العدة الثانية وهذا عندنا وقال الشافعى لا
تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبارة عن الكف عن التزوج والخروج فلا تتداخل كالصومين

في يوم واحد ولنا ان المقصود هو التعرف عن براءة الرحم وقد حصل بالواحد فيستدل خلاف ومعنى العبارة انهما
تابع الا ترى انها تنقضي بدون علم المرأة ومع ترك الكف كذا في الهداية **قوله** ومبتداء العدة بعد الطلاق
والموت اي ابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى
مضت العدة فقد انقضت عدة لان سبب وجوبها الطلاق والوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجوب
السبب كذا في الهداية **قوله** وفي النكاح الفاسد بعد التفريق او العزم على ترك وطئها اي ابتداء العدة في النكاح الفاسد
عقيب التفريق او عقيب عزم الواطئ على ترك وطئها وقال زفر من آخر الوطئات لان الوطئ هو السبب الموجب ولنا ان
كل وطئ وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطئة الواحدة لاستناد الكل الى حكم عقد واحد فما الاختصاص
الحقيقي اقيم مقام الوطئ لانه لا يمكن الوقوف على الوطئ بخلاف التفريق والمتاركة لانه يطلع عليه غيرهما
فاذا لم يمكن الوقوف على الوطئ اقيم الداعي وهو الاختصاص الحقيقي والفراش اقيم مقام الوطئ كذا في المستصفى
قوله وان قالت مضت عدتي وكذبها الزوج فالقول لها مع الحلف اي اذا قالت المعتدة مضت عدتي
فالقول لها مع اليمين لانها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع اذا ادعى رد الوديعة
ولم يكن لها بينة **قوله** ولو نكح معتدة وطلقها قبل الوطئ وجب مهر تام وعدة مبتدأة اي واذا طلق الرجل امرأته
طلاقا بائنا ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل سوى الاول وعليها عدة مستقبلة
غير العدة الاولى لان هذا طلاق قبل الدخول فلا يوجب كمال المهر ولا استئناف العدة غير ان اكمال
الاولى واجب بالطلاق الاول فلا يرتفع الوجوب بالطلاق الثاني وقال زفر لا عدة عليها اصلا لان الاولى
سقطت بالتزوج فلا يعود والثانية لم تجب ولهما ان المرأة مقبوضة في يده حقيقة بالوطئة الاولى
وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح كالغاصب
اذا اشترى المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فاذا كان كذلك يكون هذا طلاقا بعد الدخول
لا قبله كذا في الهداية **قوله** ولو طلق ذمي ذمية لم تعتد اي واذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها اصلا عند ابي حنيفة

وهذا عندهما وعند محمد رحمه الله لما انقضت ... تمام العدة الاولى

ولا

وما لا عليها العدة واليه الاشارة في النظم ذمية تعتد وهي بعدة في عدة الكافر جاز لا تعتد
ومعنى المسئلة على قول ابي حنيفة اذا لم يكن معتقدا من الذمة ذلك اما اذا كان معتقدهم
وجوب العدة تجب عليها العدة وقيد بقوله طلق ذمي لانه لو طلق المسلم الذمية تجب عليها العدة
بالاجماع لهما ان فيه اختلاط الانساب فيجب التحرز عنه بايجاب العدة ولابي حنيفة انها
غير مخاطبة باحكامنا فلا يجب عليها ما يجب علينا من غير التزام منها كذا في السغناقي **فصل**
في الحداد او الاحداد وهو الاحداد بمعنى واحد وهو ترك الزينة والخضاب للمعتدة تأسفا على
فوات عليها من نعمة النكاح كذا في المستصفى **قوله** تحد معتدة البت والموت قيد
بها احترازا عن معتدة الرجعية لان نكاحها قائم **قوله** بترك الزينة والطيب والكحل
الا بعذر والحناء ولبس المعصفر والزعفران فالجار والمجرور في قوله بترك الزينة متعلق بقوله
تحد اي تحد بترك هذه الاشياء لان هذه الاشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح
فلتجتنب الاشياء كيلا يكون وسيلة الى وقوعها في المحرم وقد صح ان النبي عليه السلام منع المعتدة
عن الاكتحال والادهان ثم الاصل فيه قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر
ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام ولياليها الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا واما حداد المبتوتة
فمذهبنا وقال الشافعي لا حداد عليها لانه وجب اظهارا للتأسف على فوت زوج وفا بعهدها
الى مماته وقد اوحشها بالابانة فلا تأسف بفوته ولنا ما روي انه عليه السلام نهى المعتدة ان تختضب
بالحناء ولانه يجب اظهارا للتأسف على فوت نعمة النكاح ولا فرق بين الفوت بالابانة او الموت
قوله ان كانت بالغة مسلمة اي وهذا الحداد انما يجب على البالغة المسلمة دون الصغيرة والكافرة
لان الخطاب بالشرائع انما يدور مع البلوغ والاسلام ولهذا تجب على الامة لانها مخاطبة بحقوق الله تعالى
فيما ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لان فيه ابطال حق العبد مقدم لحاجته **قوله**

لا معتدة العتق اى وليس في عدة ام الولد الحداد لانها ما فاتها نعمة النكاح حتى تظهر التاسف بفواته
قوله والنكاح الفاسد بالجر عطف على معتدة العتق اى وليس على معتدة النكاح الفاسد الحداد
لانه يجب اظهار التاسف على فوت نعمة النكاح ولم يكن هذا النكاح نعمة في حقها واباحة الزينة اصل
قال الله تعالى قل من حرم زينة الله الآية فلا يترك هذا الاصل الا بدليل قوى قوله ولا تخطب المعتدة
ومع التعريض اى ولا ينبغى ان تخطب المعتدة لكن لا باس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى
ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا والتعريض
ايهام المعنى كقولك يحيى الله الظالم تعرف انه ظالم والخطبة الاستنكاح ومن التعريض ان يقول انك
لجميلة او امرأة مثلك او يقول انى احتاج الى امرأة صفتها كذا وكذا ويوافق صفة المخاطبة فتعلم انه يرغب فيها قوله
ولكن لا تواعدوهن سرا السر الجماع سمى به لانه يفعل في السر قال الشاعر الا زعمت بسباسة اليوم انني
كبرت وان لا يحسن السر امثالى اى الجماع فالمعنى لا [illegible] فصل في العدة [illegible] على هذا الحمل
لهذا العمل لانه قبيح في المعاملة كذا في التيسير وقد نقل عن النبي عليه السلام ان السر هو النكاح وهذا
في الهداية قوله ولا تخرج معتدة الطلاق من بيتها اى وليس للمطلقة الرجعية والمبتوتة ان تخرج من
بيتها ليلا ولا نهارا لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج وقيل
ان تزنى فتخرج لاقامة الحد عليها قوله ومعتدة الموت تخرج يوما وبعض الليل اى والمعتدة الوفاة
ان تخرج نهارا وبعضا من الليل لانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد
الى بعض الليل بخلاف المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها فلا حاجة لها في الخروج قوله
وتعتدان في البيت وجبت فيه الا ان تخرج او ينهدم اى تجب على معتدة الطلاق والموت ان يعتدا في البيت الذي
يضاف اليهما حال وجوب العدة الا ان يكون نصيبها من دار الميت لا يكفيها واخرجها الورثة عن نصيبهم او
ينهدم ذلك البيت لقوله عليه السلام للتى قتل زوجها اسكنى في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وانما تخرج عند العذر

لان العادات توجد فيها الاعذار وكذا اذا خافت على متاعها او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجرة
ولا تجد ما تؤديه اجرة ثم ان كان الفرقة بطلاق بائن لا بد من سترة بينهما خصوصا في هذا الزمان لقلة
المبالاة عن الوقوف عن المحرمات وفي الهداية الاولى ان يخرج ويتركها وان جعلا بينهما امرأة ثقة
تقدر على الحيلولة فحسن قوله بانت او مات عنها في سفر بينها وبين مصرها اقل من ثلثة رجعت اليه اى
اذا خرجت المرأة مع زوجها الى سفر فطلقها ثلثا او مات عنها فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت
الى مصرها لانها ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء ولا فرق هنا بينهما ان كان المقصد سفرا او دونه
قوله ولو ثلثة رجعت او مضت معها ولى او لا اى وان كان بينها وبين مصرها ثلثة ايام فهي
بالخيار ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولى او لم يكن وهذا ان كان المقصد
ثلثة ايام ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج لان الرجوع اولى ليكون الاعتداد
في منزل الزوج قوله ولو في مصر تعتد ثمة تخرج بمحرم اى ان طلقها او مات عنها في مصر او في قرية
تعتد في المقام فلا تخرج حتى تعتد ثمة تخرج ان كان لها محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل
تمام العدة لان نفس الخروج مباح لاجل الغربة فهذا اعذر وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت هذه
الحرمة بوجود المحرم ولابى ح رحمه الله ان العدة اقوى مانعا من الخروج من عدم المحرم لان للمرأة
تخرج اليها دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك كذا في الهداية ثم لما كان ثبوت النسب متعلق
بالعدة اورد المصنف بابه عقيب باب العدة وهذا باب ثبوت النسب قوله ومن قال
ان نكحتها فهى طالق فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزمه النسب ومهرها اى ومن قال ان تزوجت فلانة
فهى طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر من يوم تزوجها فهو ابنه وعليه مهرها واما النسب فلانها فراشه
لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق
قبل الطلاق في حالة النكاح ويتصور بان تزوجها وهو يجامعها فوافق الانزال النكاح فيكون العلوق

حاصلا قبل زوال الفراش لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط في زوال الفراش حكم الطلاق فيكون
معه او بعده وهذه الصورة وان كانت نادرة الا ان النسب مما يحتاط في اثباته واما وجوب المهر
لان النسب لما ثبت منه جعل واطيا حكما فتأكد المهر به وعن ابي يوسف ان عليه نصف مهر بالطلاق
قبل الدخول ومهر تام ايضا بالدخول وهو القياس لان الحد قد سقط كذا في الكفاية قوله
ويثبت النسب لولد المعتدة الرجعي وان ولدت لاكثر من سنتين ما لم تقر بمضي العدة لاحتمال الوقوع
في العدة وجواز كون المرءة ممتدة الطهر اما لو اقرت بانقضاء العدة ثم ولدت بين الطلاق والولادة
اكثر من سنتين لا يثبت النسب كذا في شرح الوقاية قوله وكانت رجعة في الاكثر منهما لا في اقل منهما اي
فان جاءت به لاكثر من سنتين كان الولادة رجعة لان العلوق بعد الطلاق من غير شك والظاهر ان
الولد منه لانتفاء الزنا من المرءة فيصير الزوج مراجعا بالوطي في العدة وان جاءت به لاقل من
سنتين بانت منه بالولادة لان العدة قد انقضت بوضع الحمل لان العلوق قبل الطلاق محتمل وبعده
فلا يصير مراجعا بالشك فان قيل ينبغي ان يصير مراجعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي والاصل في الحوادث
ان يضاف الى اقرب الاوقات قلنا الرجعة بالفعل خلاف السنة فلا يظن بالعاقل المسلم الاقدام
على خلاف السنة كذا في الكفاية قوله والبت لاقل منهما والا لا الا ان يدعيه قوله والبت بالجر عطف
على المعتدة البت اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت البينونة الى وقت الولادة لانه يحتمل ان
يكون العلوق قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش فيثبت النسب ايضا احتياطا وان
جاءت به لتمام السنتين لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطيها حرام
كذا في الهداية وقوله الا ان يدعيه اي لا يثبت فيما اذا جاءت به لاكثر من سنتين الا ان يدعي
بل على الزوج ان الولد له لانه قد التزم النسب مع ان الدعوة له وجه صحيح وهو انه وطيها بشبهة
في العدة قوله والمراهقة لاقل من تسعة اشهر والا لا فقوله والمراهقة عطف على البت

اي يثبت

اي يثبت النسب لولد المطلقة المراهقة اذا جاءت بولد لاقل من تسعة اشهر من وقت الطلاق
والمراد بالمراهقة مجامع مثلها وهي في السن يمكن ان يكون بالغة من تسع سنين فصاعدا ولم يظهر
منها علامات البلوغ وانما اعتبر تسعة اشهر لان ثلثة اشهر من عدتها وستة اشهر لاقل مدة الحمل
وان اعتبر ادنى مدة الحمل ههنا واكثر مدة الحمل في البالغة لان النسب يثبت بالشبهة لا بشبهة الشبهة
ففي البالغة شبهة الوطي زمان النكاح وزمان العدة ثابتة بحقيقة الوطي في احد هذين الزمانين
يوجب ثبوت النسب وكذا الشبهة واما المراهقة فشبهة الوطي في النكاح او في العدة وهي ثلثة
اشهر ثابتة ثم حقيقة الوطي في هذين الزمانين لا يوجب ثبوت النسب لعدم تحقق البلوغ فان بلغ
ثم جاءت يضاف الى اقرب الازمان وهو ستة اشهر الى وقت الولادة فاذا كان حقيقة الوطي
لا يوجب ثبوت النسب فالاولى ان لا يوجب شبهة الوطي ثم هذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا
كان الطلاق رجعيا فالى سبعة وعشرين شهرا لان ثلثة اشهر مدة عدتها وسنتان اكثر مدة
الحمل وان كان الطلاق بائنا فالى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة
فصارت كالكبيرة كذا في شرح الوقاية قوله والموت لاقل منهما فقوله الموت بالجر عطف على المراهقة
اي ويثبت نسب ولد معتدة الموت اذا جاءت به لاقل من سنتين وقال زفر اذا جاءت به بعد
انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين
الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء ولنا ان لانقضاء عدتها جهة اخرى وهي وضع الحمل بخلاف
الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل قوله والمقرة بمضيها لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار
والا لا فقوله والمقرة بالجر عطف على الموت ويثبت نسب لمعتدة المقرة بانقضاء عدتها اذا
جاءت به لاقل من ستة اشهر والا اي وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر لا يثبت نسب ولدها
اما في الاقل فلانه ظهر كذبها بيقين فبطل اقرارها وفي الاكثر لم يظهر كذبها واما في الاكثر فلانا لا نعلم

اذ الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا بالاتفاق لا يتناول المعتدات كلهن فان قيل ينبغي ان يحمل امرها
على الزنا قلنا نحمله على نكاح صحيح مبتداء ان لم يظهر لها فان قيل هذا الاقرار تضمن ابطال حق الغير
وهو الولد فينبغي ان يرد اقرارها قلنا يجوز ابطال حق الغير بقول الامين اذا لم يصر مكذبا
كما لو اخبرت بانقضاء عدتها بالحيض فانها تصدق وان تضمن ابطال حق الزوج في الرجعة
قوله والمعتدة ان جحدت ولادتها بشهادة رجلين او رجل وامرأتين او حبل ظاهر او اقرار او تصديق
الورثة فقوله والمعتدة بالجر عطف على المقر اي ويثبت نسب ولد المعتدة اللتي جحدت ولادتها
بشهادة رجلين فالجار والمجرور في بشهادة يتعلق بالمشكل تقديره وهو يثبت وكذا يثبت
بحبل ظاهر او كان الزوج قد اقر بوجود الحمل او صدق الورثة وهم كبار وصورة شهادة الرجلين ان يدخل
المرأة بيتا وليس معها ولد ولا في البيت شيء والرجلان على الباب فعلم الولادة برؤية الولد ساعة
سوقه كذا في شرح الوقاية ثم هذا عند ابي حنيفة وعندهما يثبت نسب ولدها بشهادة امرأة واحدة
لان الفراش قائم بقيام العدة وقيام الفراش ملزم للنسب فيكون الحاجة الى تعيين الولد فيتعين
بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي لا
يكون حجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف صورة ظهور الحبل
وصدور الاعتراف لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادة القابلة وكذا اذا صدق
الورثة في معتدة الوفات فهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل تصديقهم واما في حق النسب
هل يثبت في حق غيرهم قيل ان كانوا من اهل الشهادة لقيام الحجة كذا في الهداية قوله والمنكوحة
لستة اشهر فصاعدا ان سكت وان جحد فبشهادة امرأة على الولادة والمنكوحة بالجر عطف
على المعتدة اي ويثبت نسب ولد المنكوحة اذا جاءت به لستة اشهر سواء اقر الزوج او سكت لان
الفراش قائم والمدة تامة وان جحد الزوج ولادتها ثبت نسب ولدها بشهادة امرأة

تشهد بالولادة حتى لو نفاه الزوج بعد ذلك وجب اللعان قوله فان ولدت ثم اختلفا فقالت نكحتني
منذ ستة اشهر فادعى الاقل فالقول لها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من النكاح
لا من السفاح ثم هل تستحلف المرأة فهو على الاختلاف المشهور عند ابي حنيفة وصاحبيه في الاشياء
الستة لانه اختلاف في النسب وفي النكاح قوله ولو علق طلاقها بولادتها فشهدت امرأة على الولادة
لم تطلق اي من قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة وقالا تطلق
لان شهادتها حجة في ذلك لقوله عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها
لما قبلت في الولادة تقبل فيما تبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة
وهذا لان شهادتهن ضرورية فلا يظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها قوله وان كان اقر بالحبل طلقت
بلا شهادة اي وان كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة وعندهما يشترط شهادة
القابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا ولابي حنيفة ان الاقرار بالحبل اقرار
بما يفضي اليه كذا في الهداية واكثر مدة الحمل سنتان وقال الشافعي اربع سنين لان الضحاك ولد لاربع
سنين بعد ما نبتت ثناياه وهو يضحك فسمي ضحاكا ولنا قول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر
من سنتين ولو بظل مغزل اي بقدر ظل مغزل حالة الدوران سريع الزوال سائر الظلال قوله
واقله ستة اشهر اي اقل مدة الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم قال وفصاله في
عامين فبقي للحمل ستة اشهر كذا في الهداية قوله ولو نكح امة فطلقها فاشتريها فولدت لاقل من ستة
اشهر لزمه والا لا هذا تفريع على قوله اقل مدة الحمل ستة اشهر اي ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتريها
فولدت لاقل من ستة اشهر لزمه والا لا هذا تفريع على قوله اقل مدة الحمل ستة اشهر اي ومن تزوج امة
فطلقها ثم اشتريها فولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء لزمه النسب والا لم يلزمه لانه في الوجه الاول
ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب اوقاته

الی اقرب الاوقات وقوله والا لا سعاه اذا لم یدعه ومعنی قوله فطلقها ای بعد الدخول بها وهذا الکلام
الطلاق واحد ایلینا اما اذا کانا اثنتین یثبت النسب الی سنتین لانها مرسة علیه جهة غلظة لان
المعلوق الی الشرا فهی لا تحل له بالشر کذا فی الهدایة **قوله** ومن قال لامته ان کان فی بطنک ولد فهو منی
فشهدت امراة بالولادة فهی ام ولده لان الحاجة الی تعیین الولد وذا یثبت بشهادة القابلة بالاجماع
وهذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فان ولدت لستة اشهر فصاعدا لا یلزم لاحتمال
انها حبلت بعد قول المولی فلم یکن المولی مدعیا هذا الولد وهذه المسئلة ایضا فی مسئلة التی قبلها
قوله ومن قال لغلام هو ابنی ومات فقالت امه انا امراته وهو ابنه یرثانه وهذا جواب الاستحسان
والقیاس ان لا یکون لها المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد
بالوطی عن شبهة وبملک الیمین فلم یکن اقراره بالولد اقرارا منه بالنکاح الصحیح وجه الاستحسان
ان وضع المسئلة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونها ام هذا الغلام والنکاح الصحیح هو المتعین
کذلک وضعا وعادة فتعین هو **قوله** فان جهلت حریتها فقالت وارثه انت ام الولد ای فلا
میراث لها لان ظهور الحریة باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لا فی استحقاق الارث ثم لما کانت
الحضانة من حقوق النسب اورد المصنف بابه عقیب باب النسب وهذا **باب** الحضانة
الحضانة الولایة یقال حضنت الدجاجة البیضة اذا حفظتها **قوله** احق بالولد ای بتربیته قبل الفرقة
وبعدها ای حق الحضانة سواء طلقت او لا لکن لا یجب علیها والاصل فیه ما روی ان امراة اتت النبی
صلی الله علیه وسلم فقالت یا رسول الله ان ابنی هذا کان بطنی له وعاء وحجری له حواء وثدیی له سقاء
وزعم ابوه انه ینزعه منی فقال علیه السلام انت احق به ما لم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی
الحضانة فکان الدفع الیها انظر الا انها لم تجب علیها لانه عسی تعجز عن الحضانة **قوله** ثم ام الام
ای فان لم تکن الام فام الام وان بعدت لان هذه الولایة تستفاد من قبل الامهات ثم ام الاب ای فان لم

تکن ام الام فام الاب اولی بالحضانة لانها من الامهات وقال زفر الاخت لاب وام والخالة اولی
من ام الاب لانهن یدلین بقرابة الام فهی تدلی بقرابة الاب وقرابة الام مقدمة فی الحضانة
ولنا ما قلنا انها من الامهات او قر شفقة باعتبار الولادة **قوله** ثم الاخت لاب وام ثم لام ثم
لاب ای فان لم یکن ام ولا ام الام ولا ام الاب فالحضانة للاخوات تقدم من کان لاب وام
لانها اشفق ثم الاخت لام لان الحق من قبل الام ثم الاخت لاب اولی من الخالة لانها مقدمة
علیها فی المیراث وفی روایة الخالة احق من الاخت لقوله علیه السلام الخالة والدة **قوله** ثم الخالة
کذلک ای اذا لم یکن واحدة من الاخوات فالحضانة للخالات لانهن من قرابة الام وقوله کذلک
ای تنزلن کذلک فالخالات لام وام اولی ثم لام ثم لاب اذ الخالة اخت الام فاختها لاب وام
ثم لام ثم لاب اولی لان الاصل فی هذا الباب للام کذا فی شرح الوقایة **قوله** ثم العمات کذلک
تنزلن کذلک ای لاب وام ثم لام ثم لاب لان العمة اخت الاب فیعتبر باخت الصبی کذا فی شرح الوقایة
قوله ومن نکحت غیر محرمه سقط حقها ای وکل من تزوجت من هؤلاء سقط حقها لقوله علیه السلام انت
احق به ما لم تتزوجی وقید بقوله غیر محرمه ای محرم الصبی احترازا عن الجدة اذا تزوجت بجد الصبی لان
زوجها قائم مقام ابیه فینظر له والعلة فی غیر المحرم عدم الشفقة فانه یعطیه نزرا وینظر الیه شزرا وکذا
الخالة اذا تزوجت بعم الصبی وکذلک کل زوج هو ذی محرم منه لقیام الشفقة **قوله** ثم یعود بالفرقة
ای ومن سقط حقها بالزوج یعود حقها اذا ارتفعت الزوجیة لان المانع قد زال **قوله** ثم العصبات
بترتیبهم ای فان لم یکن للصبی امراة من اهله فاختصم فیه الرجال بالحضانة اقربهم تعصیبا الاقرب
فالاقرب فاذا اجتمعوا فالحاجبین ترتیبهم کالاخت لاب وام فافضلهم صلاحا وورعا اولی لان الفضل الی
العصبات لمنفعة الولد وضمه الی صاحب الصلاح انفع له کذا فی الکفایة وقوله بترتیبهم ای ترتیبهم
فی الارث والحجب فکل عصبة یحجب مع وجود عصبة اخری لا یستحق الحضانة مع وجوده وقال صاحب

غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة قوله والام والجدة
احق به حتى يستغني وقدر بسبع سنين وبها حتى تحيض هذا شروع في بيان مدة الحضانة
يعني ان الحضانة في الصغير للام والجدة الى ان ياكل وحده قوله ويشرب وحده ويستنجي وحده
وقدر الخصاف هذا الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب بهذا لانه اذا استغنى يحتاج الى التأدب
باداب الرجال والاب اقدر على التاديب والتعليم وفي الصغيرة الام والجدة احق حتى تحيض لانها
بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين
والحفظ والاب فيه اقوى وعن محمد انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقق الحاجة الى
كذا في الهداية قوله وغيرهما احق بها حتى تشتهى اي وغير الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ
حد تشتهى لانها لا تقدر على استخدامها شرعا ومعنى هذا الكلام ان تعليم الاداب انما يحصل بالاستخدام
فاستخدام الصغيرة لا يحل لغير الام والجدة قوله ولا حق للامة وام الولد ما لم يعتقا اي وليس
للامة وام الولد حق في الحضانة قبل العتق لعجزهما عن الحضانة باشتغالهما بخدمة المولى
واذا اعتقا فلهما الحضانة لانهما حرتان في حال ثبوت الحق وهو وقت الطلب قوله والذمية
احق بولدها المسلم ما لم يعقل دينا اي واذا اسلم زوج الذمية وبينهما ولد صغير
فالذمية احق بهذه الاولاد ما لم يعقلوا الاديان او يخاف ان يالفوا الكفر لان قبل ذلك
في حقهم وبعد ذلك احتمال ضرر قوله ولا خيار للولد اي ولا خيار للغلام والجارية وقال
الشافعي لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير الصبي بين امه وابيه ولنا انه لقصور عقله
يختار من لا نظر له عنده وقد صح ان الصحابة لم يخيروا واما الحديث فقد قال النبي عليه السلام
اللهم اهده فوفق بدعائه لاختيار الانظر او محمول على انه كان بالغا فان
المرأة قالت ان هذا ابني قد سقاني ونفعني وان زوجي يريد ان يذهب به فقال عليه السلام

هنا

هذا الولد فهذا المكث يفيد بينها شيئا فاخذنا بين امرها نظرا للمقيم كذا في قوله ولا
تسافر مطلقة بولدها الا الى وطنها وقد نكحها ثمة اي واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر
فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج به الى وطنها الذي تزوجها الزوج فيه لانه التزم المقام
فيه عرفا وشرعا قال النبي عليه السلام من تزوج ببلدة فهو منهم هذا اذا كان بين الموضعين تفاوت اما
اذا كانا متقاربين بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا باس به ولو انتقلت من المصر
الى القرية لا باس به لان فيه ضرر الصغير حيث يتخلق باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك كذا في الهداية
ثم لما كان للمفصلات تعلقا بالعدة والنسب والحضانة اورد المصنف هذه اسبابها عقيب هذه
الابواب وهذا باب النفقة النفقة مشتقة من النفوق اي الهلاك والانفاق هو الاخراج وكلما
جاء بعينه ونونه قاف دل على معنى الخروج والذهاب كذا في المستصفى قال العبد الضعيف وهذا مشكل
بقولنا نقع فانه لا يدل على معنى الخروج والذهاب في الشرع عبارة عما ذكره في الكتاب وهو قوله
هي الادرار على الشيء بما به بقاؤه اي النفقة في الشريعة اهلاك المال الذي يطلبه صاحب المال
اسبابها الزوجية والملك والقرابة فان نفقة هؤلاء مطلوبة شرعا فالمنفق ينفق المال بانفاقه
على الوجه المطلوب قوله تجب النفقة للزوجة على زوجها والكسوة اي النفقة واجبة للزوجة على زوجها
مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها في منزل الزوج وكذلك الكسوة لقوله تعالى لينفق ذو سعة
ولقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس
فمن كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه كالقاضي والعامل في الصدقات قوله بقدر
حالهما فقيرة اي انهما ان كانا موسرين يجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت
معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات وهذا اختيار المصنف وعليه
الفتوى وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله لينفق ذو سعة من سعته

قوله عليه السلام لهند امرأة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف اعتبر
حالها اذ النفقة تجب بطريق الكفاية واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه
والباقي دين في ذمته قوله ولو منعت نفسها للمهر متصل بقوله تجب اي وان منعت من تسليم نفسها
حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لان ذلك منع بحق فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبل الزوج فيجعل كلا
تفويت كذا في الكفاية قوله لا لناشزة ولا صغيرة لا توطأ ولا محبوسة بدين ومغصوبة وحاجة مع
غير الزوج ومريضة لم تزف اي لا نفقة لها حال كونها ناشزة حتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس
منها فاذا عادت عاد الاحتباس فتجب وكذلك لو كانت صغيرة لا يستمتع بها لان امتناع الاستمتاع
فيها وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك فلا يجتمع عوض عن معوض واحد وان كان
الزوج صغيرا وهي كبيرة لها النفقة في ماله لان التسليم تحقق منها والعجز من قبله كالمجبوب وكذلك
لو حبست المرأة بدين لا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن المماطلة منها بان
كانت عاجزة فليس منه وكذا اذا غصبها غاصب فذهبت وعن ابي يوسف انه يجب لها النفقة
والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس من الزوج ليجعل باقيا تقديرا وكذا اذا حجت مع محرم
لها لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة عذر ولكن تجب نفقة
الحضر دون السفر لانها هي المستحقة عليها ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس
قائم ومع هذا تجب نفقة الحضر ولا يجب الكراء وكذلك لو مرضت قبل الزفاف ثم زفت وهي مريضة
لا تجب النفقة لان التسليم لم يصح فاذا مرضت في منزل الزوج فلها النفقة استحسانا لان الاحتباس
قائم فانه يستانس بها ويمسها وتحفظ البيت كذا في الهداية واعلم ان قوله لا لناشزة الى قوله
كلها منصوبة على الحال ومعناها لا نفقة للمرأة حال كونها ناشزة وصغيرة وكذلك قوله ولخادمها لو
العطف على قوله تجب النفقة للزوجة اي وكذلك تجب النفقة لخادم الزوجة لو كان الزوج موسرا

لان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمام الكفاية اذ لا بد لها منه ولا يفرض لاكثر من خادم واحد
وقال ابو يوسف يفرض نفقة خادمين كذا في الهداية قوله ولا يفرق بعجزه عن النفقة وتؤمر
بالاستدانة عليه اي ومن اعسر بنفقة امرأته لا يفرق بينه وبينها ويقال للمرأة استديني عليه وتفسير
الاستدانة ان تشتري بالنسيئة ليقضي الثمن من مال الزوج وقال الشافعي يفرق بينهما لانه عجز عن الامساك
بالمعروف فينوب القاضي منابه في التسريح بالاحسان كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة
امس ولنا ان حقه يبطل وحقها يتاخر والاول اقوى في الضرر قوله وتتم نفقة اليسار بطروه وان قضي
بنفقة الاعسار اي واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة الموسر لان
النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار والذي قضى به او لا تقدير لنفقة لم تجب بعد فاذا
تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها قوله ولا تجب نفقة مضت الا بالقضاء او الرضا اي واذا مضت
مدة لم ينفق الزوج فيها على زوجته وطالبته الزوجة بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي فرض لها
النفقة او صالحت على مقدار فيها فحينئذ يقضى لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلة وليست
بعوض فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء او الرضاء لان الرضا ايضا بمنزلة القضاء لان ولايته
على نفسه اقوى من ولاية القاضي فان قيل ان النفقة لو كانت صلة لما وجبت على المكاتب قلنا
هي صلة من وجه دون وجه وما هذا شانه يجب على المكاتب كالخراج قوله وبموت احدهما تسقط
المقضية ولا ترد المعجلة اي واذا مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة
وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت
قبل القبض وان عجلها نفقة السنة ثم مات لم يسترجع منها شيء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
يحتسب لها النفقة ما مضى وما بقي للزوج وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة لان المرأة
تستعجل عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره

كذا ذكره القاضي والمعاوضة لهما انه صلة فعند اتصل بها القبض ولا رجوع في الصلة بعد الموت
لانتهاء حكمها كذا في الهداية قوله ويباع القن في نفقة زوجته اي واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه
يباع فيها معناه اذا تزوج بها باذن المولى لانها دين وجبت في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في
حق المولى لانه التزمه بالاذن فيتعلق برقبته كدين التجارة في المأذون ثم اذا بيع ثم اجتمع عليه النفقة مرة اخرى
بيع العبد ثانيا وليس في دين العبد شيء يباع فيه مرة بعد اخرى الا النفقة كذا في الكفاية وذكر في
الوقاية صورة عبد اجتمع عليه من النفقة الف درهم فبيع بخمسمائة وهي قيمته والمشتري علم ان عليه دين النفقة
يباع مرة اخرى بخلاف ما لو كان الف عليه بسبب آخر والنفقة للامة المنكوحة انما تجب بالتبوئة وتفسير التبوئة
ان يخلي بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها لانه حينئذ يتحقق الاحتباس ولو استخدمها بعد التبوئة سقطت
النفقة لانه فات الاحتباس ولو خدمته احيانا من غير ان يستخدمها لا يسقط النفقة كذا في الهداية قوله
والسكنى في بيت خال عن اهله واهلها قوله والسكنى عطف على النفقة في قوله في اول الباب تجب النفقة
انه على الزوج ان يسكن الزوجة في دار مفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار المرأة ذلك اما وجوب
السكنى فلان الله تعالى قد اوجبه مقرونا بالنفقة حيث قال اسكنوهن من حيث سكنتم الاية فاذا
وجب حقا لها فليس للزوج ان يشرك غيرها فيه لانها تتضرر به فانها تخاف على متاعها ويمنعها من المعاشرة
مع زوجها ومن الاستمتاع الا انها اذا اختارت ذلك لانها رضيت بانتقاص حقها وللزوج ايضا ان يمنع
ولدها من غيره وولد غيرها واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه وله حق المنع من دخول ملكه
قوله ولهم النظر والكلام معها اي ليس للزوج ان يمنعهم من الدخول عليها في اي وقت شاء وان فيه
من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنعهم من الدخول والكلام ويمنعهم من القرار والدوام
لان الفتنة في تطويل الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة
وفي غيرهما من المحارم التقدير بالسنة وهو الصحيح كذا في الهداية وعن محمد بن مقاتل انه لا يمنع المحرم من الزيارة

في

في كل شهر قوله وفرض لزوجة الغائب وطفله وابويه في مال له عند من يقر به وبالزوجية ويوخذ
كفيل منها اي اذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك
المال نفقة زوجة الغائب واولاده الصغار ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به
لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر ان حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير
رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة
فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت
في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله
المال من جنس حقها بان كان دراهم او دنانير او طعاما او كسوة واما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض
النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق وقوله ويوخذ كفيل منها لا ينظر للغائب
لانه ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها وكذا اي يحلفها بالله ما اعطاها النفقة
كذا في الهداية قوله والمعتدة الطلاق عطف على قوله للزوجة اي وتجب النفقة للمعتدة عن الطلاق او الطلاق
بائنا او رجعيا لانها محبوسة بحق في وجوب النفقة عندنا وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة الا
اذا كانت حاملا لما روي عن فاطمة بنت قيس انها قالت طلقني زوجي فلم يفرض لي ما سوى السكنى ولا
لانه لا ملك له عليها والنفقة مرتبة على الملك ولهذا لا تجب على المتوفى عنها زوجها بخلاف الحامل
نفقتها منصوص عليها لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن الاية ولنا
ان النفقة جزاء الاحتباس وهو قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدة انما وجبت
لصيانة الولد فتجب النفقة واما حديث فاطمة فقد رده عمر وزيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر
رضي الله عنهم قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت
حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت

فى العدة قوله لا للموت اى لا نفقة للمتوفى عنها زوجها لان احتباسها لحق الشرع لا لحق الزوج اذ التربص
عبادة منها لا للتعرف عن براءة الرحم ولهذا لم يشترط الحيض ووجبت قبل الدخول بها قوله والمعصية
عطف على قوله للموت اى ولا نفقة المعتدة المعصية اى لمعتدة الفرقة بسبب المعصية جاءت
من قبلها مثل الردة وتقبيل ابن الزوج لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصار كانها ناشزة
بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم من جهتها وبخلاف الفرقة التى جاءت من قبلها بغير معصية
كخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق فصار كحبسها لاستيفاء المهر قوله
وردتها بعد البت تسقط نفقتها لا تمكين ابنه اى واذا طلق الرجل امرأته ثلثا ثم ارتدت سقطت
نفقتها لا تمكين وان مكنت ابن زوجها من الوطى لا تسقط نفقتها معناه اذا امكنت بعد البينونة
بالطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاق ولا عمل فيها للردة والتمكين غير ان المرتدة تحبس حتى
تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فافترقا قوله والطفل الفقير عطف على قوله
وللمعتدة الطلاق اى ويجب النفقة على الاب للطفل اذا كان فقيرا فنفقة الاولاد الصغار
واجبة على الاب لا يشاركه فى نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية والمولود له
هو الاب فلما وجبت نفقة المرضعات على الاب بسبب الولد فنفقة الولد اولى ان تجب قوله
ولا تجبر امه لترضع ويستاجر من ترضعه عندها اى ويستاجر الاب من ترضعه اما الاستيجار فلان
الاجرة عليه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لها وهذا اذا كان الصبى ياخذ ثدى
غيرها اما اذا تعينت الام بان لا ياخذ ثدى غيرها فعلى الارضاع لانها ظالمة
قوله لا امه لو منكوحة او معتدة اى لا يستاجر الاب ام الصبى لو كانت منكوحة او معتدة
والمراد من المعتدة هنا معتدة الرجعى وكذا معتدة البائن فى رواية اما الزوجة فلان الارضاع
مستحق عليها ديانة لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الآية فالاتيان بالواجب لا يوجب

واما معتدة الرجعى فهى المنكوحة لقيام النكاح واما معتدة البائن ففى رواية لا يجوز لها اخذ
الاجرة لان الزوج اوحشها بالابانة فلا يرجى منها المسامحة وفى الفتاوى الكبرى للصدر الشهيد
روى ابن رستم عن محمد انه اذا كان للرضيع مال واستاجر الاب ام الرضيع لارضاعه بمال الصغير
جاز ثم قال فى اخره وعليه الفتوى فليطلب فى الفصل الرابع من الاجارات من الفتاوى الكبرى
قوله وهى احق بعدها ما لم تطلب زيادة اى فاذا انقضت عدتها فهى احق بالاجرة من الاجنبية
لانها اشفق للصبى فكان استيجارها انظر للصبى وهذا اذا رضيت بمثل اجرة الاجنبية فان
التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة فى قوله تعالى لا تضار والدة
بولدها ولا مولود له بولده قوله ولابويه واجداده وجداته لو فقراء فقوله ولابويه عطف على قوله
وللطفل اى ويجب على الرجل نفقة ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء اما الابوان فلقوله تعالى
وصاحبهما فى الدنيا معروفا وليس من المعروف ان يعيش فى نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما
الاجداد والجدات فلانهم من الاباء والامهات الا ترى ان الجد يقوم مقام الاب عند عدمه
وشرط الفقر لانهم اذا كانوا اغنياء فايجاب نفقتهم فى مالهم اولى من الايجاب فى مال غيرهم
قوله ولا نفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والولاد اى ويجب على المسلم نفقة زوجته
وان كانت مخالفة فى دينه لما ذكرنا انها جزاء الاحتباس وهى محتبسة بحق الزوج واما الولاد
فالمراد منه انه تجب نفقة الاب وان علا ونفقة الولد وولد الولد وان سفل لان الجزئية بين
هؤلاء ثابتة وجزء المرء فى معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه
لكن الشرط ان يكون من اهل الذمة فان كانوا حربيين مستامنين لا تجب نفقتهم على المسلمين
لانا نهينا عن البر بمن يقاتلنا فى الدين وقيد بالولاد لانه لا يجب على الاخ نفقة اخيه الكافر لان
النفقة متعلقة بالارث قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولا ارث بينهما عند اختلاف الملة

بخلاف العتق بالملك لان العتق متعلق بالقرابة المحرمية وهي موجودة بخلاف نفقة قرابة الولاد
لانها مطلقة عن قيد الارث **قوله** ولا يشارك الاب والولد في نفقته ولده وابويه احد اما في نفقة
الولد فلانها ثبتت بالنص على ما مر في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية واما في نفقة الابوين فلقوله عليه السلام
انت ومالك لابيك والام في معناه في هذه النص يوجب ان لهما تملكا في مال الولد عند حاجتهما ولا تملك
لهما في غير مال الولد كذا فهم من الهداية والكفاية **قوله** ولقريب محرم فقير عاجز عن الكسب بقدر الارث
لو موسرا فقوله ولقريب عطف على قوله ولابويه الى آخره اي يجب على الرجل نفقة قريب محرم ولو صغيرا او
مثل الاخ والاخت واولادهما والعم والعمة والخال والخالة اذا كانا فقيرين عاجزين عن الكسب بان كان زمنا او قيل
ان طالب العلم كذلك لانه عاجز عن الكسب وهذا لان القادر على الكسب غني بنفسه بخلاف الابوين
لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما وقيد بقوله بقدر الارث لان الاصل فيه قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك فالتنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار لان الحكم متى رتب على الاسم المشتق
من معنى كان مأخذ الاشتقاق علة الحكم كقوله السارق والسارقة الآية فكان الارث علة الاستحقاق
النفقة فتقدر بها كذا في الكفاية وقيد باليسار لانه لو كان معسرا لا تجب عليه نفقة محارمه **قوله**
وصح بيع عرض ابنه لا عقاره لنفقته اي واذا باع الاب متاع ابنه في نفقة نفسه جاز استحسانا عند ابي حنيفة
وقالا لا يجوز له بيع عقاره بالاجماع لهما انه لا ولاية للاب عليه لان ولايته انقطعت بالبلوغ ولهذا لا يملك
بيع متاعه حال حضرته وكذا لا يملك في دين غير النفقة وكذا لا تملك الام مع وجود نفقتها عليه ولابي حنيفة
ان للاب ولاية تملك مال الابن عند الحاجة بالحديث غير ان العقار محفوظ بلا انتفاع به مع بقائه من
باب الحفظ والام وان كان في معنى الاب في التملك عند الحاجة الا انه لا ولاية لها في بيع لعدم كمال الراي قيل
قيل يجوز له البيع ايضا كذا في الكفاية وقيد بقوله لنفقته احترازا عن غير النفقة من الديون **قوله** ولو انفق
مودعه على ابويه بلا امر ضمن اي ولو كان للابن الغايب مال مودع عند رجل فانفق مودع الغايب على ابويه

الغايب بغير امر القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير لا عن ولاية لانه نايب في الحفظ فقط وقيد
بقوله بلا امر لانه اذا كان بامر القاضي لا يضمن لان للقاضي ولاية عامة ثم اذا ضمنه في صورة عدم
الامر لا يرجع على القابض لانه متبرع لانه ملكه بالضمان مستندا **قوله** ولو انفقا ما عندهما اي لو كان
للغايب مال في يد ابويه فانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة عليه قبل القضاء
نفقتهما جنس حقهما **قوله** فلو قضى بنفقة الاولاد والقريب ومضت مدة سقطت الا ان ياذن القاضي
بالاستدانة نفقة الاولاد والقريب لان نفقة الزوجة لا تسقط بمضي مدة بعد القضاء او الصلح
على ما قدمنا وهذا لان نفقة هؤلاء انما تجب كفاية للحاجة فاذا مضت مدة حصلت الكفاية فيها
فتسقط وقيده قيل هذا اذا طالت المدة بعد الفرض اما اذا قصرت فلا تسقط وقدر والقصير
دون الشهر كذا في شرح الوقاية وهذا بخلاف نفقة الزوجة لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول
الاستغناء قوله الا ان ياذن القاضي بالاستدانة استثناء من قوله سقطت وهذا لان القاضي له ولاية
عامة فصار اذنه بالاستدانة كاذن الغايب فيصير دينا في ذمته كذا في الهداية **قوله** والمملوك نفقة
اي نفقته كسبه والا امر ببيعه فقوله والمملوك عطف على قوله ولابويه واجداده الى آخره اي ويجب على
المولى نفقة مملوكه لقوله عليه السلام المملوك اخوانكم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا فان
ابى المولى من الانفاق عليه فنفقته في كسبه لان فيه نظر الجانبين لانه يبقى حيا ويبقى فيه ملك المولى
وان لم يكن له كسب بان كان زمنا او جارية لا تؤجر مثلها اجبر المولى على البيع لان المملوك من بني آدم
اهل الاستحقاق ففي البيع ابقاء الحقين معا بخلاف سائر الحيوانات لانها ليست باهل الاستحقاق
فلا يجبر على نفقتها لانه لا يطالب به فيما بينه وبين الله تعالى عن ابي يوسف انه يجبر على انفاق البهائم ايضا
وهذا قول الشافعي لان تعذيب الحيوان منهي عنه بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا على الزوج فلان
عدم التفريع تاخيرا لا ابطالا على ما قلنا ونفقة العبد لا تصير دينا فكان عدم الجبر بالبيع ابطالا

فاقتدنا ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من كتاب الطلاق وتوابعه والطلاق ازالة ادنى الملكين وهو ملك المتعة
اراد ان يشرع في كتاب العتاق وهو ازالة اعلى الملكين وهو الرقبة فتناسبا وهذا **باب** العتاق العتق
والعتاق عن القوة يقال عتق الطائر اى ذا قوى واكره وطار عن وكره والخمر اذا تقادم عهدها يسمي عتيقا
لاتصافه بالقوة الدافعة للمتملك عن نفسها حيث لا يقدر عليها احد من جهة القهر والغلبة وفي الشرع
اسم لما ذكر في الكتاب وهو **قوله** هو اثبات القوة الشرعية في المملوك فالقوة الشرعية نفوذ الولاية
والتصرف واثباتها في المملوك بازالة الرق الذي هو بمنزلة الموت ثم عتق تصرف مندوب اليه شرعا
وان لم يكن عبادة بدليل جوازه من الكافر قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مسلما اعتق الله بكل عضو منه عضوا
عضوا من النار ولهذا قالوا يستحب للرجل ان يعتق العبد وللمرءة ان يعتق الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء
قوله ويصح من حر مكلف لمملوكه قيد بالحر لعدم جوازه من العبد وقيد بالمكلف لانه لا يصح من
غير البالغ وقيد لمملوكه لانه لا ينفذ في ملك الغير فان قال لعبد الغير انت حر ثم اشتراه لم يعتق
لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم **قوله** بانت حر وبما يعبر به عن البدن وعتيق ومعتق
ومحرر وحررتك واعتقتك نواه او لا فقوله بانت الجار والمجرور بقوله يصح وانما عتق بهذه الالفاظ
بلا نية لانها صريح في الاعتاق فلا يحتاج الى النية ولو قال نويت انه حر من العمل صدق ديانة لا قضاء
لانه خلاف الظاهر وما يعبر به عن البدن مثل الرقبة والروح والجسد وغير ذلك **قوله** وبلا ملك
ولا رق ولا سبيل لي عليك ان نوى اى ويعتق بقوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك ولا رق لي
عليك ان نوى ذلك العتق لانها تحتمل عدم الملك ونفي السبيل ونفي الرق بالبيع والكتابة كما يحتمل
بالاعتاق فلا بد من النية **قوله** وهذا ابني او ابي او امي وهذا مولاي او يا مولاي او يا حر او
يا عتيق اى ولو قال هذا ابني لعبد يولد مثله لمثله او قال لعبده وهذا ابي او قال لجاريته هذه امي
او قال هذا مولاي او يا مولاي او قال يا حر عتق اما في قوله هذا ابني فان كان العبد مجهول النسب

في

عتق وثبت نسبه منه وان لم يكن مجهول النسب يجعل كناية عن العتق فيعتق ولا يثبت نسبه
كذا في شرح الوقاية وان قال ذلك لغلام لا يولد مثله لمثله فكذلك عند ابي حنيفة وقالا لا يعتق
وهو قول الشافعي لانه كلام محال فيلغو ولابي حنيفة انه محال بحقيقته لكنه صحيح بمجازه لانه
اخبار عن حريته من حين ملكه ولو قال هذا ابي او امي فهو ايضا على هذا الخلاف واما قوله هذا
مولاي او يا مولاي فلان اسم المولى وان كان ينتظم المعين والناصر والمولى الاسفل الا انه تعين
للاسفل فصار كاسم خاص له فالتحق بالصريح واما في قوله يا حر فلانه صريح في التحرير وكذا قوله يا عتيق
لانه صريح ايضا فلا يحتاج الى قصد المعنى كذا في شرح الوقاية **قوله** لا بيا ابني ويا اخي ولا سلطان
لي عليك والفاظ الطلاق وانت مثل الحر اى ولو قال لعبده يا ابني ويا اخي لا يعتق لان المقصود
بالنداء استحضار المنادى من غير قصد الى المعنى فاذا لم يكن المعنى مقصودا لا يثبت مجازه
وهو الحرية الا ان النداء اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في
المنادى كقولك يا حر استحضار له بالوصف المخصوص واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته
من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه والاخوة والبنوة من هذا القبيل لانه
لو خلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء كذا في الهداية وكذلك لو قال لا سلطان لي عليك
لا يعتق وان نوى العتق لان السلطان عبارة عن اليد وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب
وكذلك لو قيد قال لامته انت طالق او مطلقة او سائر الفاظ الطلاق من الصريح والكنايات وان
كان ناويا به العتق وقال الشافعي يعتق كما في الطلاق بان قال لامرأته انت حرة ونوى ولنا ان
في يزيل ادنى الملكين فلا يلزم ان يزيل الاعلى بخلاف الحرية فانها لما ازالت اعلى الملكين تزيل الادنى
بالطريق الاولى كذا في النافع وشرحه وكذا لو قال له انت مثل الحر لا يعتق لان المثل يستعمل في
المشاركة في بعض المعاني فوقع الشك في الحرية وعتق بما انت الا حر **قوله** وبملكه قريبه محرما

كان المالك صبيا او مجنونا اى وعتق ايضا بملك قريب محرم مقيد بالمحرم لانه لا يعتق من يحل له
نكاحها تحقيقا او تقديرا والاصل فيه قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وقال
الشافعي لا يعتق في غير قرابة الولادة لان ثبوت العتق من غير رضى المالك مما ينفيه القياس
والاخوة وما يشبهها نازلة عن قرابة الولادة فامتنع الحاقها بقرابة الولادة ولنا ما رويناه
كذلك لو كان المالك صبيا او مجنونا لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة اى كما يجب النفقة للذين
على الصبي والمجنون فكذا العتق على الملك كذا في الكفاية قوله وبتحرير لوجه الله او للشيطان او للصنم
اى فكذا يعتق بتحرير لوجه الله تعالى وبالتحرير للشيطان وللصنم لوجود ركن الاعتاق من اهله ووصف
القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الآخرين ولكن يخاف عليه الكفر
لو كان مسلما قوله وبكره وسكر اى ويعتق ايضا بكره وسكر لصدور الركن من اهله مضافا الى محله
وقد بيناه في الطلاق قوله وان اضافه الى ملك او شرط صح اى واذا اضاف العتق الى ملك او شرط
وقع عقيبها وفي اضافته الى الملك خلافا للشافعي وقد ذكرناه في الطلاق واما التعليق فلانه اسقاط فيجري
فيه التعليق قوله ولو حرر حاملا اعتقا اى اذا حرر امته وهي حامل عتقت وعتق حملها تبعا لها لانه
متصل بها اتصال الجزء بالكل وان حرره عتق فقط اى وان اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه
لا وجه الى اعتاقها قصدا لعدم اضافة العتق اليها ولا وجه في جعلها تبعا للحمل لان فيه جعل الكل
تبعا للجزء الغير الشائع فان قيل لما ذا صح العتق في الحمل ولم يصح البيع والهبة فيه قلنا القبض والقدرة
شرط في الهبة والبيع وليس شرطا في العتق فافترقا قوله والولد يتبع الام في الملك والحرية والرق والتدبير
والاستيلاد والكتابة اى اذا كانت الام مرقوقة فالولد المولود حال رقها يكون مرقوقا وكذا يتبعها
في العتق وفروعه كالكتابة والتدبير والاستيلاد اى اذا كانت امته فولدها في حكمها حتى يعتق
بعتق امها وكذلك اذا دبرها فولدها يعتق بعتقها وكذلك اذا بيع ام ولده يعتق ولدها بعتقها

في

بعد موت المولى لان جانب الام راجحة فيتبعها في وصفها على ما وصف كانت كذا فهم من التبيين
وشرح الوقاية   العبد الذي يعتق بعضه مدار الباب على اصلين مختلفين بين ابي حنيفة
وصاحبيه احدهما ان الاعتاق يتجزى عنده خلافا لهما والثاني ان يسار المعتق هل يمنع السعاية
ام لا عنده لا يمنع وعندهما يمنع   من اعتق بعض عبده لم يعتق كله وسعى له فيما بقي وهو
كالمكاتب اما عتق بعضه فلانه تصرف في ملكه واما عدم عتق كله فعنده واما عندهما فيعتق
كله لما لا يتجزى الاعتاق وعدمه تفريع واما السعي فلاحتباس مالية البعض كذا في الهداية واعلم ان هذا
بناء على ان العتق لا يتجزى بالاتفاق فكذا الاعتاق عندهما لانه اثبات العتق كالكسر مع الانكسار
فيلزم من عدم تجزي اللازم وهو العتق عدم تجزي الملزوم وهو الاعتاق ولابي حنيفة ان الاعتاق
ازالة الملك لانه ليس للمالك الا ازالة ملكه حقه وهو الملك يتجزى فكذا الازالة كذا في شرح الوقاية
ثم المعتق بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في
بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة واما
عندهما فهو بمنزلة الحر المديون بناء على ما تقدم لكن في هذه المسئلة لا سعاية عليه عندهما وان
اعتق نصيبه فلشريكه ان يحرر او يستسعى والولاء لهما او [illegible] يضمن لو موسرا ويرجع به على العبد
والولاء له اعلم من اعتق حصته من عبد مشترك بينه وبين آخر عتق ثم لشريكه الخيار ان شاء حرر
نصيبه وان شاء استسعى العبد في حصته ففي هاتين الصورتين الولاء بينهما لان العتق من كل واحد منهما
وان شاء ان يضمن الشريك المعتق ان كان موسرا ثم يرجع الضامن على العبد بما ضمن ففي هذه الصورة
الولاء له لانه هو المعتق لان ضمان الملك يستند الى اوله اما رجوعه على العبد فلانه قائم مقام
الساكت باداء الضمان واما التضمين فلان المعتق جان عليه بافساد نصيبه وهذا الذي ذكرنا عنده اما عندهما
فليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق

وهذه المسئلة تبتنى على الاصلين الذين ذكرناهما ثم المعتبر ههنا يسار اليسر وهو ان يملك من المال
قدر قيمة نصيب الاخر لا يسار الغنى هذا التخريج على قولهما ظاهر ايضا اذ عدم رجوع المعتق بعد
السعاية مع اليسار ثم لقوله عليه السلام في الرجل يعتق بعض عبد مشترك ان كان غنيا ضمن
وان كان فقيرا سعى في حصة الاخر فهذه قسمة وهي تنافي الشركة ولابي حنيفة اذا احتبس مالية نصيبه
من العبد فله ان يضمنه كما يضمن المعتق ولو شهد كل بعتق نصيب صاحبه سعى لهما اى لو
شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا
او معسرين عند ابي حنيفة وكذا اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم
ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من
استرقاقه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كان كاذبا او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيا
ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احدى الشيئين لان يسار المعتق لا
يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الاخر وهو السعاية ثم الولاء لهما لان
كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي
ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كلا منهما لا يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا
وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره ولا
يسعى للمعسر لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فكان مبرئا للعبد من السعاية
والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كلا منهما يحيله على صاحبه وهو ينكر فيبقى موقوفا كذا
في الهداية ولو علق احدهما عتقه بفعل فلان غدا او عكس الاخر ومضى ولم يدر عتق
نصفه وسعى في نصفه لهما اى ولو قال احد الشريكين ان دخل زيد في هذه الدار غدا فانت
حر وقال الاخر ان لم يدخل فانت حر ومضى الغد ولا يدري دخل ام لا عتق النصف منه وسعى لهما

في النصف

في النصف وهذا عندهما وقال محمد يسعى في جميع قيمته لان المقضي عليه بسقوط السعاية وهو مجهول ولهما
ان تيقنا سقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضي بوجوب
الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع فان قيل في التوزيع فساد ايضا وهو سقوط السعاية عن غير المعتق
وايجابه للمعتق قلنا نعم لكن بطريق الضرورة لانا لو قلنا بوجوب كل السعاية كان فيه ابطال حق العبد من
كل وجه ولو قلنا بالتوزيع كان فيه ابطال حق العبد من كل وجه فكان التوزيع اولى كذا في الكفاية
ولو حلف كل واحد بعتق عبده لم يعتق واحد اى ولو كان مكان الشريكين غيرهما بان قال
رجلان ان دخل زيد هذه الدار غدا فعبدي حر وقال الاخر ان لم يدخل زيد هذه الدار غدا فعبدي
حر ومضى الغد ولم يعلم ادخل ام لا لا يعتق واحد من العبدين لان المقضي له معلوم وهو العبد
ولو ملك ابنه مع اخر عتق حظه ولم يضمن ولشريكه ان يعتق او يستسعي اى اذا اشترى الرجلين
ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه ولا ضمان عليه للاخر علم ان شريكه ابنه او لم يعلم ثم الشريك
الاخر بالخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى في العبد وهذا عند ابي حنيفة وقالا يضمن الاب
نصف قيمته ان كان موسرا او سعى الابن ان كان الاب معسرا وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه في الهبة والصدقة
والوصية او اشترياه واحدهما قد حلف بعتقه لهما انه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق ولابي حنيفة
انه رضي بافساده فلا يضمن كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا بيانه انه شاركه فيما هو علة العتق
وهو الشراء ثم لا يختلف الجواب بين العلم وعدمه في ظاهر الرواية لان الحكم دائر على السبب كما اذا قال لغيره
كل هذا الطعام وهو مملوك للامر ولا يعلم الامر ملكه كذا في الهداية وان اشترى نصفه اجنبي
ثم الاب ما بقي فله ان يضمنه الاب او يستسعي اى وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب
نصفه الاخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه حيث لم يشاركه
في علة العتق وان شاء استسعى العبد لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا خيار له ويضمن الاب

نصف قيمته وهذا بناء على الاصل الثاني ذكره في اول الباب   فان اشترى نصفا ابنه ممن يملك
كله لا يضمن لبائعه شيئا عنده فقيد لمن يملك لانه اذا اشترى من احد الشريكين نصيبه يضمن للاخر بالاجماع
وهذا بناء على ان البائع رضي بافساد نصيبه عنده وعندهما ابطل الاب نصيب البائع بالاعتاق
عبد لموسرين دبره واحد وحرره اخر ضمن الساكت المدبر والمدبر المعتق ثلثه مدبرا لا ما ضمن اي اعلم
ان قوله موسرين يروى بكسر الراء على الجميع لتستقيم الصورة وقوله ضمن يروى بالتشديد لا غير الساكت بفتح التاء
على انه فاعل ضمنه والمدبر بكسر الباء وفتح الراء على انه مفعول ضمنه وقوله المدبر بضم الراء المعتق بفتحها
مدبرا بفتح الباء منصوب على الحال فصورة المسئلة عبد بين ثلثة نفر موسرين دبره واحد وحرره
الاخر وسكت الثالث فالحكم ان يضمن الساكت ثلثا قيمته قنا ويضمن المدبر ثلثا قيمته حال كونه مدبرا وهذا عند
ابي حنيفة بناء على ان التدبير يتجزى عنده كالاعتاق فيقتصر على نصيبه غير انه افسد نصيب شريكه ولهما
اختيار اعتاق حصته فتعين حقه فلم يبق له اختيار اخر كالتضمين والاستسعاء ثم للساكت توجيه سببا
ضمان اي ضمان التدبير والاعتاق لكن ضمان التدبير ضمان معاوضة والاصل في الضمان ضمان المعاوضة
وذلك ممكن في التدبير لان العبد قابل الانتقال لانه مكاتب حينئذ على اصل ابي حنيفة وقن على اصلهما
نعم ان الساكت يضمن المدبر ويضمن المعتق ثلث قيمة العبد حال كونه مدبرا لان المنافع ثلثا احوال الوطي الا
الاستخدام والبيع فبالتدبير فات البيع فالعبد لو كان يساوي تسعة الاف يضمن الساكت المدبر ثلثه
الاف والمدبر المعتق ثلث ستة الاف وهو الفان وليس للمدبر ان يضمن المعتق الثلث الذي ضمن للساكت
وهو ثلثة الاف مع ان ذلك الثلث صار ملكا للمدبر بسبب الضمان بناء على انه ملكه باداء الضمان مستندا
لان هذا الملك ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المدبر والمعتق اثلاثا
ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار ثم عندهما لما لم يكن التدبير
متجزيا صار كله مدبرا وقد افسد نصيب شريكه فيضمن سواء كان موسرا او معسرا لانه ضمان تملك فلا

يختلف

يختلف باليسار والاعسار بخلاف ضمان الاعتاق اذ هو ضمان جناية والولاء عندهما للمدبر كذا
في الهداية وشرح الوقاية وغيرهما   ولو قال لشريكه هي ام ولدك فانكر تخدمه يوما وتوقف يوما اي واذا
كان جارية بين شريكين فقال احدهما لصاحبه هي ام ولدك فانكره صاحبه فهي تخدم الشريك المنكر يوما
وتتوقف يوما فيكتسب فيه ما تنفق لنفسها وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية
في نصف قيمتها ثم تكون حرة لهما انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقراره عليه كانه استولدها فصار كما اذا
اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه
في الحكم فيخرج الى العتاق بالسعاية ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان
نصف الخدمة فيثبت المتيقن وهو النصف ولا شيء للشريك الشاهد من الخدمة والاستسعاء لانه
يتبرأ من جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان كذا في الهداية   وما لام ولد تقوم فلا يضمن احد الشريكين
إعتاقها اي وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة وقالا يضمن
نصف قيمتها لان مالية ام الولد غير متقومة عنده وعندهما متقومة لانه ينتفع بها وطيا واجارة واستخداما
وهذا لان التقويم وامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر ولابي حنيفة ان التقوم بالاحراز وهي
محرزة للنسب لا للتقويم والاحراز للتقوم تابع للاحراز للنسب وكانت محرزة اقرارا المنكر فلا يعتبر
الاحراز للتقوم كذا في الهداية والكفاية   اعبد قال لاثنين احدكما حر فخرج واحد ودخل آخر وكرر
ومات بلا بيان عتق ثلثة ارباع الثابت ونصف كل من الاخريين اي من كان له ثلثة اعبد فدخل
عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل اخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي
اعيد عليه القول ثلاثة ارباعه وهو الملقب بالثابت وعتق نصف كل من الاخريين عند ابي حنيفة و
ابي يوسف وقال محمد يعتق من الداخل ربعه وقيد بقوله كرر لانه لو لم يكرر هذا القول يعتق نصف
كل واحد من العبد الاولين اتفاقا وقيد بقوله ومات بلا بيان لانه ما دام حيا يؤمر بالبيان لان

الابهام منه فان بين احق بيانه اما الخارج فلان الايجاب دائر بينه وبين الثابت فيتنصف بينهما
ثم الايجاب الثاني دائر بين الثابت والداخل فيتنصف بينهما ثم النصف الذي اصاب الثابت شاع فيه
فما اصاب النصف الذي عتق بالايجاب الاول لغى وما اصاب النصف الفارغ وهو الربع بقي
فيعتق من الثابت ثلثة ارباعه واما الداخل فيعتق ربعه عندهما لان هذا الايجاب كما اوجب عتق ربع
من الثابت فكذا من الداخل لانه متنصف بينهما ولهما ان المانع من عتق النصف مخصوص بالثابت
ولا مانع بالداخل فيعتق نصفه كذا في الهداية وشرح الوقاية فان قيل ينبغي ان يعتق كل واحد من
العبيد ولا يجب لهم السعاية سواء خرجوا من الثلث او لا عند ابي يوسف ومحمد بناء على ان الاعتاق
لا يتجزى عندهما واذا صادف محلا وههنا ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها كذا في الكفاية
ولو في المرض قسم الثلث على هذا اي ولو قال ذلك في مرض الموت ولم تجز الورثة ولا مال له سوى العبيد
الثلاثة وقيمتهم متساوية قسم الثلث على هذا فان قلت هل في لفظ الكتاب اشارة الى ما
ذكر تم من عدم اجازة الورثة وعدم مال سواهم واستواء قيمتهم قلت نعم كل ذكر مفهوم من قوله
قسم الثلث على هذا وشرح ذلك ان يجمع بين سهام المعتق وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة
على اربعة لحاجتنا الى ثلاثة ارباع فنقول يعتق من الثابت ثلثة ارباعه ومن الآخرين من كل واحد
منهما سهمان فبلغ سهام العتق سبعة بطريق العول ثم العتق في مرض الموت وصية ومحل نفاذها
الثلث فلابد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد
وعشرين فنقول عتق من الثابت ثلثة فيسعى في اربعة ومن الآخرين اربعة من كل واحد سهمان
فيسعى كل واحد منهما فبلغت سهام العتق سبعة ثلثة من الثابت واربع منهما وبلغت سهام السعاية
اربعة عشر اربعة من الثابت وعشرة منهما وعند محمد لما عتق من الداخل ربعه وهو واحد من الاربعة
بلغ سهام العتق ستة بطريق العول من اربعة الى ستة فيجعل ثلث المال ستة عنده وهو سهام العتق

فيكون

فيكون سهام السعاية اثنى عشر فيعتق من الثابت ثلاثة وهي نصف الستة ويسعى في النصف
ومن الخارج سهمان وهو ثلث الستة فيسعى في ثلثي قيمته وهو اربعة ومن الداخل واحد و
هو سدس الستة فيسعى في خمسة اسداسه وهو خمسة فبلغت سهام العتق ستة ثلاثة
من الثابت وسهمان من الخارج وسهم من الداخل كذا في الهداية وشرح الوقاية والموت
والبيع والتحرير والتدبير والهبة بيان في العتق المبهم لا الوطي اي ومن قال لعبديه احدكما حر فباع
احدهما او مات احدهما او دبر احدهما او اعتقه عتق الاخر لانه لم يبق محلا للعتق بعد هذه التصرفات
فتعين الاخر للعتق وكذا اذا استولد احد الجاريتين ثم لا فرق بين البيع الفاسد والصحيح والبيع بالقبض
وعدمه وبشرط الخيار وعدمه والعرض على البيع كالبيع وعن ابي يوسف ان الهبة والصدقة بمنزلة البيع
لانه تمليك كذا في الهداية ولو قال لامتيه احدكما حرة ثم وطي احدهما لم تعتق الاخرى عند ابي حنيفة
وقالا تعتق لان الوطي لا يحل الا في الملك وواحد منهما حرة بيقين فكان بالوطي مستبقيا ملكه
في الموطوءة لان الايقاع في المنكرة وهي معينة فكان وطيها حلالا فلا يجعل بيانا وهذا
لان الاعتاق لم يوضع لازالة حل الوطي انما يزول بتبعيته زوال الملك ولم يزل لان العتق غير
نازل قبل البيان لتعلقه بالبيان كذا في شرح الوقاية وهو والموت بيان في الطلاق المبهم نقول الوطي
اي الوطي يعني من قال لامرأتيه احديكما طالق فوطي احدهما او ماتت طلقت الاخرى بالاتفاق اما في
الموت فلان التي ماتت لم يبق محلا للطلاق فتعينت اخرى واما في الوطي فلان المقصود من النكاح الولد
وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما في الامة فالمقصود
من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ولو قال اول ولد تلدينه ذكر فانت
حرة فولدت ذكرا وانثى ولم تدر الاول رق الذكر وعتق نصف الام والانثى فقيد بقوله ولم تدر الاول لان
اذا كان معلوما فلا اشكال حينئذ واما كون الذكر رقيقا على كل حال فظاهر لانه لا تعتق الام بعد ولادته

[illegible]

واما عتق نصف الام والانثى فلانهما يعتقان فى حال وهو ما اذا ولدت الغلام اولا لان الام
تعتق بالشرط والبنت بالتبعية ولا يعتقا منهما نصف قيمتهما وان ادعت الام ان المولود الاول هو الغلام
وانكر المولى فالقول له مع يمينه لانه ينكر شرط العتق ولو شهدا انه اعتق احد عبديه او امتيه لغت
الا ان يكون فى وصية او طلاق مبهم اى واذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه وهو ينكر
فالشهادة باطلة عند ابى حنيفة الا ان يكون فى وصية بان شهدا انه اعتق احد عبديه فى مرض موته
او شهدا على تدبيره فى صحته لان التدبير وصية وكذا العتق فى المرض وقالا تقبل الشهادة فى العتق
ايضا كذلك يجبر المولى على البيان والاصل فى ذلك ان الدعوى من العبد شرط فى الشهادة على العتق
عنده لا عندهما فاذا كان دعوى العبد شرطا عنده لم يتحقق فى هذه المسئلة لان الدعوى من المجهول لا
يتحقق فلا يقبل الشهادة وعندهما لم يشترط فقبلت الشهادة وان عدم الدعوى اما فى الوصية فابو يوسف
ومحمد مرا على اصلهما فى عدم اشتراط الدعوى وابو حنيفة يقول ان الخصم فى الوصية هو الموصى وعنه خلف
وهو الوصى او الوارث ولان العتق يشيع بالموت فى العبدين فصار كل واحد منهما خصما فى الحكم
اما عند الامتين كذلك عنده لان الدعوى انما لا يشترط من الامة لان فى عتقها تحريم الفرج وانه تحريم
حق الله تعالى كالطلاق ثم العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج على ما مر فى العتق المبهم فصار كالشهادة
على عتق احد العبدين واما فى الطلاق المبهم فتقبل الشهادة بالاجماع ويجبر على البيان لان فى الطلاق
تحريم الفرج وهو حق الله تعالى فلا يشترط الدعوى وكذلك فى الامة المعينة لان التحريم امر دينى فيقبل فيه خبر الواحد
وانما يكون هبة فى الامر الدينى اذا لم يتضمن ازالة الملك وههنا يتضمن ازالة الملك من الزوج والمولى فلا
ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان العتق المطلق اراد الشروع فى العتق المعلق بالشرط وهو الحلف بالعتق
وهذا الحلف بالعتق ومن قال ان دخلت فكل مملوك لى يومئذ حر عتق ما يملكه بعده به اى
اذا قال ان دخلت فكل مملوك لى يومئذ حر وليس له مملوك وقت الحلف فاشترى مملوكا ثم دخل الدار عتق

لان قوله يومئذ تقريره يوم ان دخلت الدار فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان فى ملكه عبد
وقت الحلف فبقى على ملكه حتى دخل عتق فالضمير فى بعده راجع الى الحلف وكذا الضمير فى به وقوله ما بمعنى
من والمعنى عتق من يملكه بعد الحلف بالحلف ويحتمل ان يكون الضمير فى به راجعا الى الدخول ولو لم
يقل يومئذ لا اى ولو لم يكن قال فى يمينه يومئذ لا يعتق لان قوله كل مملوك لى للحال والجزاء حرية المملوك
فى الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقى على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول
من اشتراه بعد اليمين كذا فى الهداية والمملوك لا يتناول الحمل اى ومن قال كل مملوك لى ذكر فهو حر
وله جارية حامل فولدت ذكرا لم تعتق لان اللفظ يتناول المطلق والجنين مملوكا تبعا للام لا مقصودا
ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه مقصودا وانما
قيدنا بالذكورة لانه لو قال كل مملوك لى حر من غير قيد الذكورة تدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا فلا يفيد
فائدة كل مملوك لى او املكه حر بعد غد او بعد موتى يتناول من ملكه منذ حلف فقط اى ولو قال
كل مملوك لى فهو حر بعد غد او قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى اخر بعد غد عتق الذى
كان ملكه يوم حلف فقط ولا يعتق من ملكه بعد الحلف لان قوله املك للحال حقيقة يقال انا املك كذا
ويراد به الحال وكذا يستعمل المضارع للحال بغير قرينة والاستقبال بقرينة السين او سوف فمطلقه
ينصرف الى الحال فكان الجزاء حرية المملوك وكذا لو قال كل مملوك لى حر بعد موتى وله مملوك فاشترى اخر
فالذى كان فى ملكه وقت الحلف مدبر والذى اشتراه ليس بمدبر لما قلنا وبموته عتق من ملك
بعده من ثلثه ايضا اى فان مات عتقا جميعا من ثلثه وقوله ايضا اى يعتق الذى اشتراه بعد اليمين كما عتق الذى
ملكه وقت الحلف وعن ابى يوسف انه يعتق من كان فى ملكه ولا يعتق من اشتراه بعد اليمين لان اللفظ
حقيقة للحال على ما قلنا فلا يعتق به من ملكه بعده الا ترى انه صار مدبرا دون الاخر لهما ان هذا ايجاب
عتق فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار الحال فيصير هو مدبرا ومن حيث

انه ايضا ويتناول الذي يشتري به فيصير كانه قال عند الموت كل مملوك لي املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد لانه
تصرف واحد وهو ايجاب العتق على جعل جعل تعليق العتق على اداء الجعل رتب المصنف رحمه الله
بابه على باب التعليق وهذا باب العتق على جعل حرر عبده على مال فقبل عتق اي ومن اعتق عبده على مال
فقبل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف او بالف على ان لي عليك الفا او على الف تؤديها وانما
يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال لان العبد لا يملك نفسه وقضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض
للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا والمشروط دين عليه حتى تصح الكفالة لانه دين صحيح لانه يسقط وهو حر بخلاف
بدل الكتابة لانه ثابت مع قيام الرق فكان في معرض الزوال ولو علق عتقه بادائه صار ماذونا
اي ولو علق عتقه باداء المال صح وصار العبد ماذونا وذلك مثل ان يقول ان اديت الي الف درهم
فانت حر وانما يعتق بادائه لانه صريح في تعليق العتق وانما يصير ماذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء
منه فكان اذنا له في التجارة دلالة وهذا لان مراده ظاهره هو التجارة دون الكدي لانه حرام
وعتق بالتخلية اي وان احضر المال اجبر الحاكم مولاه على قبوله وعتق العبد ومعنى الاجبار انه ينزل قابضا
بالتخلية وقال زفر لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين ولا جبر على مباشرة شروط الايمان
لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود فجعلناه تعليقا
في الابتداء عملا باللفظ حتى لا يمنع عليه بيعه ولا يرى الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة
في الانتهاء دفعا للضرر عن العبد حتى يجبر المولى على القبول نظيره الهبة بشرط العوض واذا قال
انت حر بعد موتي بالف فالقبول بعد الموت لانه اضاف الايجاب الى ما بعد الموت فصار كقوله انت حر
غدا على الف درهم بخلاف قوله انت مدبر على الف حيث يكون القبول في الحال لان ايجاب التدبير في الحال
الا انه لا يجب المال لقيام الرق وقيل لا يعتق في قوله انت حر بعد موتي بالف وان قبل العبد بعد موته ما لم
يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق والعتق تاخر عن الموت لا يثبت الا باثبات واحد من الورثة

او الوصي او القاضي لانه بمنزلة الوصية بالاعتاق بخلاف المدبر لانه اعتقه بنفس الموت كذا في الكفاية
قال صاحب الهداية هذا صحيح وفي الوقاية وان قبل بعد موته واعتقه الوارث عتق والا فلا ولو
حرره على خدمته سنة وقبل عتق وخدمه مدة اي ومن اعتق عبده على خدمته سنة فقبل العبد عتق في
الحال لانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا فيتعلق العتق بالقبول واذا وجد العتق لزمه الخدمة
لانها صارت عوضا فصار كما اذا اعتقه على الف فلو مات المولى تجب قيمته اي فلو مات المولى
فعلى العبد تجب قيمة نفسه من ماله وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تجب عليه قيمة خدمته
سنة وهذا بناء على اصل آخر وهو ان باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استحقت الجارية او هلكت
يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما وعنده بقيمة الجارية ووجه البناء انه كما تعذر التسليم في الجارية
بالهلاك يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد والمولى لمحمد رحمه الله معاوضة المال بما ليس بمال لان
نفس العبد ليست بمال في حق نفسه ولهما ان معاوضة المال بالمال لان العبد مال في حق المولى وكذا
منافع اذا ورد عليها العقد كذا في الكفاية ولو قال اعتقها بالف على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تزوجه
عتقت مجانا اي رجل قال لآخر اعتق امتك على الف درهم على ان تزوجنيها ففعل الرجل فابت ان تتزوجه
فالعتق جائز ولا شيء على الامر لان اشتراط البدل على الغير لا يجوز في العتق بخلاف ما اذا قال الغير طلق امرأتك
على الف درهم على ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي جائز
ولو زاد عني قسم الالف على قيمتها ومهر مثلها ويجب ما اصاب القيمة فقط اي ولو قال اعتقها عني والباقي المسألة
بحالها يقسم الالف على قيمتها ومهر مثلها فتجب حصة القيمة ولا تجب حصة مهر المثل لانه قال عني تضمن الشراء
اقتضاء فاذا كان كذلك فقد قابل الالف بالالف من جهة الشراء وبالبضع من جهة النكاح فانقسم عليها
فتجب حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه حصة ما لم يسلم وهو البضع فاما اذا نكحت فهما حصة مهر المثل من
الالف والباقي للمولى فيها اذا قال عني او لم يقل كذا في شرح الهداية والوقاية ثم لما كان التدبير في معنى تعليق العتق

اورد المصنف رحمه الله بابه عقيب باب العتق على جعل لانه فى معنى تعليق العتق باداء المال وهذا
التدبير هو تعليق العتق بمطلق موته كاذا مت فانت حر او انت حر يوم اموت او عن دبر منى او مدبر او
دبرتك اعلم ان التدبير تعليق العتق بمطلق موته فقيد بالمطلق احترازا عن المدبر المقيد على ما يجئ فقوله
اذا مت الى قوله دبرتك ظاهر ويصير العبد مدبرا بهذه الالفاظ لانها صريح فى التدبير اذ التدبير اثبات
العتق عن دبر وكذلك اذا قال ان مت الى مائة سنة فانت حر والغالب انه يموت قبلها كذا فى الشرح الوقاية
ثم شرع المصنف رحمه الله فى حكم المدبر وهو فلا يباع ولا يوهب ويستخدم ويوجر ويوطى وينكح وهذا عندنا
وقال الشافعى يجوز اخراجه عن الملك بالبيع والهبة وغيرهما لان التدبير تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع
والهبة كما فى ساير التعليقات وكما فى المدبر المقيد لان التدبير وصية وهى غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام
المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث واما الاستخدام والاجارة والوطى والتزويج فيجوز بالاجماع
لان الملك فيه ثابت وبالملك يستفاد ولاية هذه التصرفات وبموت عتق من ثلثه وسعى فى ثلثيه لو
فقيرا او كله او مديونا اى فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلثه لما رويناه من الحديث ولان التدبير وصية
ومحل نفاذها فلو لم يكن له مال غيره وسعى فى ثلثيه وقوله وكله بالجر عطف على ثلثيه وان كان المولى مديونا
سعى المدبر فى كل قيمته لان الدين مقدم على الوصية ونقض العتق غير مشروع فيجب رد قيمته كذا فى الهداية
ويباع لو قال ان مت من مرضى او سفرى او الى عشر سنين او انت حر بعد موت فلان ويعتق ان وجد الشرط اعلم
ان هذا فى بيان حكم المدبر المقيد يعنى اذا قال لعبده ان مت من مرضى هذا او فى سفرى او الى عشر سنين
فليس بمدبر فيجوز له بيعه لان السبب لم ينعقد فى الحال للتردد فى تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لان عتقه
تعلق بالموت المطلق وهو نازل لا محالة وكذلك لو قال انت حر بعد موت فلان لعدم انعقاد السبب فى الحال
ولكن مع هذا اذا وجد الشرط عتق من الثلث فيما اذا علق بموت نفسه لان حكم التدبير يثبت فى آخر جزء من
حياته لتحقق تلك الصفة فى تلك الحالة كذا فى الهداية ثم لما كان الاستيلاد عتق بعاقبته اورد المصنف بابه عقيب

باب التدبير لشبهها فى هذا المعنى وهذا الاستيلاد ولدت امته من السيد لم يملك
بالتشديد اى لم يجز تمليكها لقوله عليه السلام اعتقها ولدها وهذا قول عامة الصحابة ومذهب جمهور الفقهاء
وقال بشر المريسى وداود الاصفهانى ومن تابعه من اصحاب الظواهر يجوز بيعها ولا تعتق بموت المولى وهو قول
على رضى الله عنه وعليه الكفاية لابى سعيد البردعى رحمه الله يحلب فى الفتوى الكبرى والكفاية وقوله عليه السلام
اعتقها ولدها قال لمارية القبطية حين ولدت ابراهيم ابن النبى صلى الله عليه وسلم وقد روى ابن عباس
رضى الله عنهما عن النبى عليه السلام انه قال ايما امة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه فصار هذا
الحديث بيانا ان المراد اعتقها ولدها اى اثبت فيها حق الحرية فلا يقال ينبغى ان تعتق فى الحال الظاهر الحديث ثم
الاول وتوطا وتستخدم وتوجر وتزوج اى للمولى ان يتصرف فيها هذه التصرفات لان الملك فيها قائم
فاشبهت المدبر ثم اعلم ان لا يثبت نسب ولدها الاول الا ان يعترف به المولى ويجئ بقيه هذا
فان ولدت بعده ثبت نسبه بلا دعوة اى فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه منه وان لم يعترف ومعناه
بعد ما اعترف بالولد الاول لانه بدعوى الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا للمولى
بخلاف الاول اى بخلاف ولد الاول فانه لا يثبت نسبه عندنا الا ان يعترف به المولى وقال الشافعى يثبت
نسبه منه وان لم يدع لانه لما ثبت بالعقد فلان يثبت بالوطى وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطى الامة
يقصد به قضاء الشهوة دون الولد فلا بد من الدعوة وانتفى بنفيه اى واذا نفى نسب ولدها الذى
ولدته بعد الاول انتفى بمجرد نفيه من غير لعان لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله الى غيره بالتزويج
بخلاف فراش المنكوحة وهذا الذى ذكرناه حكم القضاء واما حكم الديانة فان كان وطيها وحصنها
بان حفظها عما يوجب ريبة الزنا ولم يعزل عنها يلزمه الاعتراف به لان الظاهر ان الولد منه وان لم يحصنها
او عزل عنها جاز له النفى وعن ابى يوسف اذا وطيها ولم يستبرئها بعد ذلك حتى جاءت بولد فعليه ان يدعيه
سواء حصنها اولا وسواء عزل عنها او تحسينا للظن بها وحمل الامر على الصلاح وعن محمد لا ينبغى ان

يدعى النسب اذا لم يعلم انه منه ولكن ينبغي ان يعتق الولد ويستمتع بها ويوصي بعتقها بعد موته لان دعوى
النسب ليس منه لا يحل شرعا فيحتاط من الجانبين كذا في الكفاية   وعتقت بموته من كل ماله ولم يسع
لغريم اي واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق
امهات الاولاد وان لا يبعن في الدين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فيقدم على
حق الورثة والدين كالتكفين ولا سعاية عليها لما رويناه خصوصا على اصل ابي حنيفة لانها ليست بمال
متقومة عنده   ولو اسلمت ام ولد النصراني سعت في قيمتها اي قيمة النصراني لانه اذا اسلمت ام ولد الذمي
عرض عليه الاسلام فان اسلم فهي ام ولده على حالها وان ابى فعليها ان تسعى في جميع قيمتها وهي بمنزلة
المكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها اذا ابى لان ازالة الذل
على المسلمة واجبة وذلك مع اول الاعتاق وقد تعذر بالبيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبين
في كونها مكاتبة لان الذل يندفع عنها بصيرورتها حرة يدا   ويندفع الضرر عن الذمي ايضا
بوصول البدل اليه فان قيل يشكل هذا على قول ابي حنيفة فانها غير متقومة عنده قلنا يعتقد الذمي
تقومها فتركه وما يعتقده ولو مات النصراني عتقت بلا سعاية لانها ام ولد   وان ملكها
بنكاح وهي ام ولده اي ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها فهي ام ولده وقال الشافعي لا تصير ام ولده
لانها علقت برقيق فلا تصير ام ولد كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها زاني وهذا لان الامومية للولد
باعتبار علوق الحر لانه جزؤه والام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل ولنا ان السبب هو الجزئية
انما يثبت بينهما بسبب الولد الواحد الى كل واحد منهما على الكمال وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية
بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه   ولو ادعى ولد امة مشتركة ثبت نسبه وهي ام
ولده ولزمه نصف قيمتها ونصف عقرها لا قيمته اي واذا كانت جارية بين اثنين فجاءت بولد فادعاه
احدهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب منه في نصفه الولد لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة

لان النسب لا يتجزى وصارت ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة يصير نصيبه
ام ولد له ثم يتملك نصيب شريكه لان نصيب شريكه قابل الملك عنده ويضمن نصف قيمتها لانه تملك
نصيب صاحبه بالاستكمال الاستيلاد ويضمن نصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة فيكون وطئها حراما
اما بخلاف الاب اذا وطئ جارية ابنه حتى لا يلزم العقر لانه يصيرها الكا قبل الوطي فيكون وطيها حلالا
ويكون الملك شرطا الاستيلاد فيقدم وههنا الملك حكم الاستيلاد فيكون عقيبه فكان الوطي
موجودا في غير ملكه وقوله لا قيمته اي لا يغرم لشريكه قيمة الولد لان النسب يثبت مستندا الى وقت
العلوق فلم يتعلق بشيء منه على ملك الشريك اذ التملك يثبت ضرورة ثبوت النسب فيثبت قبيل
العلوق وابتداء الوطي   وان ادعياه معا ثبت نسبه منهما وهي ام ولدهما وعلى كل واحد نصف
العقر وتقاصا اي وان ادعيا الولد معا بان ادعى كل واحد منهما في مجلس ولم يعلم ايهما اقدم ثبت
نسبه منهما عندنا وقال الشافعي يرجع الى قول القائف وهو من يعرف اولاد الناس بالشبه لان
اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه
وقد سر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقول القائف في اسامة بن زيد رضي الله عنهما ولنا كتاب عمر
فيهما الى الشريح في هذه الحادثة هو ابنهما يرثهما ويرثانه وذلك كان بمحضر من الصحابة وعن علي
مثل ذلك والنسب وان كان لا يتجزى لكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حق كل
واحد منهما كملا الا اذا كان احد الشريكين ابا للاخر او كان احدهما مسلما والاخر ذميا فحينئذ
يكون الترجيح للابوة والاسلام وكونها ام ولدهما لصحة الدعوى كل واحد منهما وقوله وعلى كل
واحد نصف العقر تقاصا فان قيل ما الفائدة قلنا فيه الفائدة فربما يبرئ احدهما عن حقه
فيبقى حق الاخر فتتوجه المطالبة كذا في الكفاية   ويرث من كل ارث ابن اي ويرث هذا
الولد من كل واحد من المدعيين ارث ابن في الكمال لان كل واحد منهما مقر على الابوة وارثه

مواخذ باقراره ۞ وورثا منه ارث ابن ويرث المدعيان منه ارث اب واحد وهو للدعى
او العصوبة المحضة لان الاب في الحقيقة احدهما وهو غير معلوم فينصف بينهما ۞ ولو ادعى
ولد امة مكاتبه فصدقه المكاتب لزم النسب والعقر وقيمة الولد اى واذا وطى المولى جارية
مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب يثبت نسب الولد من المولى وعن ابي يوسف
انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بالاب اى اذا ادعى ولد جارية ابنه ووجه الظاهر انه لا يملك
التصرف في اكساب مكاتبه والاب يملكه فلا يعتبر تصديق الابن ويعتبر تصديق المكاتب ثم
على المولى عقرها لانه لا يملك قبل الوطى لما قلنا انه لا يملك التصرف في اكسابه وعليه ايضا قيمة
ولدها لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة
ولم تصر ام ولده اى ولا تصير الجارية ام ولد المولى لانه لا ملك له حقيقة ۞ فان كذبه
لم يثبت النسب اى فان كذب المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه فلو ملك
المولى هذه الجارية في صورة التصديق يوما من الايام صارت ام ولد له لان المولى ملكها
وله منها ولد ثابت النسب وكذا اذا كذبه المكاتب في النسب ثم ملك هذا الولد يوما من الدهر
ثبت نسبه منه لان المانع حق المكاتب وقد زال كذا في الكفاية ثم لما كان اليمين مما لا يحتمل
الرجوع مثل الطلاق والعتاق اورد المصنف رحمه الله كتاب الايمان عقيبهما او لان الحلف
ينعقد بهما وهذا ۞ الايمان جمع يمين وهو في اللغة عبارة عن القوة قال الله تعالى
لاخذنا منه باليمين اى بالقوة وقال الشاعر اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين
ومنه تسمية اليد باليمين لكثرة قوتها وفي الشرع عبارة عما ذكر في الكتاب ۞ اليمين تقوية
احد طرفي الخبر بالمقسم به يعني اذا كان الخبر مما يحتمل الصدق والكذب فباليمين يتقوى
طرف الصدق والكذب بسبب المقسم به وهو اسم الله تعالى والطلاق او العتاق فيكون

عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل او الترك وشرطها كون الحالف عاقلا بالغا وكون
الخبر محتمل الصدق او الكذب عندنا وعند الشافعي نفس الخبر فالبر حال بقاء اليمين اذا وجب تحقيق
البر والكفارة عن فوات البر كذا في الكفاية ثم شرع في تقسيمها وهي ۞ فحلفه على ماض كذبا
عمدا غموس اى اذا حلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهي غموس سميت به لانها تغمس صاحبها في الاثم
في النار قال عليه السلام من حلف بالله كاذبا ادخله الله النار ثم قيد الماضي ليس على الشرط فان الغموس
يكون في الحال ايضا نحو قوله والله ما لهذا على دين وهو يعلم خلافه فهذا القسم اعني الغموس ليس بيمين لان
اليمين عقد مشروع وهذه كبيرة محضة لكنه سماه يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة باستعمال
صورة اليمين ثم لا كفارة فيها عندنا بل يجب عليه التوبة والاستغفار وقال الشافعي فيها الكفارة
وهذا بناء على ان محل اليمين نفس الخبر عنده وعندنا خبر يحتمل الصدق والكذب ۞ وظنا
لغو اى وحلفه على امر ماض كذبا ظنا لغو بان ظن انه كذا فحلف على ظنه ثم ظهر خلافه وقد روي
عن عائشة رضي الله عنها ان تفسير اللغو قوله لا والله وبلى والله ۞ واثم في الاول دون الثاني
اى واثم في الغموس لما روينا دون اللغو لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ۞ وعلى
آت منعقدة اى وحلفه على امر آت يمين منعقدة هو المقصود من وضع كتاب الايمان ثم المنعقدة
في وجوب الحفظ اربعة انواع منها ما يجب اتمام البر فيها وهو بعقده على طاعة الله تعالى والامتناع
من معصيته ومنها لا يجوز حفظها وهو الحلف على ترك طاعة او فعل معصية ومنها يخير
فيه بين الحنث والبر والحنث خير من البر لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليات بالذي هو خير وليكفر عن يمينه واذا في موجبات الامر الندب ومنها ما يستوي فيه البر
والحنث فيتخير بينهما لكن حفظ اليمين اولى لقوله تعالى واحفظوا ايمانكم مثل اليمين على ترك الاشياء
المباحة او فعلها ۞ وفيه الكفارة فقط اى الحلف على الآتي اذا حنث تجب فيه الكفارة ۞ فقط

لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وقوله فقط احترازا عن القسمين الاولين عندنا ثم
اذا حنث لا تعود اليمين ثانيا كذا في الينابيع قوله ولو مكرها او ناسيا او حنث كذلك اي وتجب الكفارة
وان كان الحالف مكرها او ناسيا لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفيه خلاف الشافعي وكذا لو فعل المحلوف عليه ناسيا او مكرها وهو المراد بقوله او حنث كذلك
اي بالاكراه او النسيان وهذا لان الفعل الحقيقي لا ينعدم بالاكراه وكذا اذا فعل وهو مغمى عليه او
مجنون لتحقق الشرط فان قيل ان الكفارة لستر الذنب ولا ذنب في المجنون والمغمى والناسي والمكره قلنا
ان الحكم يدار على دليل الذنب وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء فانه دائر على دليل
الشغل وهو استحداث الملك لا على حقيقة الشغل الا ترى انه يجب وان اشتراها بكرا او اشتراها
من امرأة كذا في الهداية والكفاية   واليمين بالله تعالى او الرحمن او الرحيم وعزته وجلاله وكبريائه
اي اليمين بالله تعالى او باسم آخر من اسمائه كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته التي يحلف
بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه لان الحلف متعارف ومعنى اليمين وهي اليمين بها حاصل لانه
يعتقد تعظيم الله تعالى وصفاته فصلح ذكره حاملا وما نقل عن بعض مشايخ العراق ان الحلف بصفات
الذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال يمين والحلف بصفات الفعل كالرحمة والغضب لا لان
صفة الذات لا يوصف بضده وصفة الفعل يجوز ان يوصف بضده فانه تعالى يرضى بالايمان
ولا يرضى بالكفر قالوا ان ذكر صفات الذات كذكر الذات دون صفات الفعل والحلف بالله تعالى
مشروع دون غيره قالوا وهذا الطريق غير مرضي عندنا لانهم يقصدون بهذا الطريق الاشارة
الى مذهبهم ان صفات الله تعالى غيره والمذهب عندنا ان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره وكلها
قديمة لا يستقيم الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل والاصح اختيار مشايخ ما وراء النهر
ان الايمان مبنية على العرف والعادة فاذا حلف بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا

يكون

يكون حالفا كذا في الكفاية   واقسم واحلف واشهد وان لم يقل بالله اي لو قال اقسم او احلف
او اشهد فهو حالف وان لم يقل بالله لان هذه الالفاظ مستعملة وصيغة المضارع حقيقة للحال
فيجعل حالفا في الحال   ولعمر الله وايم الله اي وكذا قوله ولعمر الله وايم الله يمين لان الحلف بهذين اللفظين
متعارف والعمر بالضم والفتح البقاء والاول الفتح اغلب في القسم والبقاء من صفات الذات فكانه قال
والله الباقي وقوله ايم الله معناه   وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايمن صلة كقوله ولعمر الله عطف على
قوله واقسم عطف عليها   وعهد الله وميثاقه اي لو قال وعهد الله وميثاقه فانه يكون حالفا لان العهد
يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد   وعلي نذر او نذر الله عطف على ما
تقدم من قوله وعهد الله وميثاقه اي وكذا لو قال علي نذر او نذر الله يكون حالفا لقوله عليه السلام من
نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين   وان فعل كذا فهو كافر اي وكذا لو قال ان فعل كذا فهو يهودي او نصراني
يكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوب
الامتناع لغيره بجعله يمينا كما في تحريم الحلال فيجعل يمينا ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا
يكفر اعتبارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجيز معنى والصحيح هو الاول كذا في الهداية وقال في الكفاية الاصح ان
الرجل ان كان عالما يعرف انه يمين لا يكفر به في الماضي والمستقبل لانه اذا قدم على ذلك الفعل فقد رضي بالكفر
لا بعلمه وغضبه وسخطه ورحمته   والقران والكعبة وحق الله اي لو قال وعلم الله او غضبه او سخطه او رحمته
والنبي والقران او الكعبة او وحق الله لا يكون حالفا لان العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال اللهم اغفر علمك
فينا اي معلومك ولانه غير متعارف وكذا الحلف بغضبه وسخطه ورحمته غير متعارف ولان رحمته قد تذكر و
يراد به الجنة والغضب والسخط يراد بهما العقوبة وكذا لو حلف بغير الله كالنبي والكعبة لقوله عليه السلام
ومن كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وكذا لو حلف بالقران لانه غير متعارف وكذا اذا حلف بحرمة
القسم اما اذا قال ان حلفت كذا فهو بريء من القران او النبي او الكعبة يكون يمينا فان قيل [illegible]

من حلف بغير الله لم يكن حالفا وقد اقسم الله تعالى بغير ذاته في كثير من المواضع قلنا في القسم تعظيم المقسم
به وقد نهي العبد عن تعظيم غير الله بالقسم فيجب الانتهاء واما الله تعالى فله ان يثبت الحرمة لما شاء وليس
للعبد ذلك واما ما اعتادت من الحلف بحياة فلان وبرأس فلان ان اعتقد يمينا او اعتقد انه البر
يكفر كذا في الكفاية وكذا قوله وحق الله لا يكون يمينا وعن ابي يوسف انه يكون يمينا لانه بمعنى والله الحق
لهما ان الحق يذكر ويراد به الطاعة اذ هي حقوقه فيكون حلفا بغير الله وان فعله فعليه غضبه او سخطه او
انا زان او سارق او شارب خمر او اكل ربا اي ولو قال ان فعلت كذا فعلي غضب الله او سخطه لا يكون حالفا
لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف يمينا وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو زان
او شارب خمر او اكل ربا لان حرمة هذه الاشياء تحتمل التبديل فلم يكن في معنى حرمة اسم الله ولان هذه
الاشياء لم تعرف يمينا كذا في الهداية وحروف القسم الباء والتاء والواو وهذا كقوله والله وبالله
وتالله لان ذلك كله معهود في الايمان ومذكور في القرآن وقد تضمر اي وقد تضمر حروف القسم
فينتصب الاسم ليدل النصب على الحذف بنزع الخافض كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من
عادة العرب وقيل يخفض الاسم ليدل الكسرة على المحذوف ثم باللام هو المختار لان الباء تبدل
باللام كقوله آمنتم له اي به الكفارة وكفارته تحرير رقبة او اطعام عشرة كما في الظهار او
كسوتهم بما يستر عامة البدن اي كفارة اليمين عتق رقبة فيها يجزي ما يجزي في الظهار وان شاء
عشرة مساكين لكل واحد ثوبا فما زاد وادناه ما يجوز فيه الصلاة وان شاء اطعم عشرة والاطعام
في كفارة الظهار والاصل فيه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وكلمة او للتخيير فكان
الواجب فيه احدى الاشياء الثلاثة واعلم ان قوله بما يستر عامة البدن يقتضي ان لا يجوز السراويل
كما هو المذكور صريحا في الوقاية وقول صاحب الهداية ادناه في ذلك ما يجوز فيه الصلاة يقتضي ان يجوز
السراويل لجواز الصلاة بها لكن قد ذكر بعد هذا ان ما يجوز الصلاة قول محمد اما عندهما فادناه ما

بما يستر عامة البدن ثم قال هو الصحيح قال العبد الضعيف يمكن التوفيق بان يقال ان مراده
جواز الصلاة المرأة فحينئذ لا اختلاف فيه واليه الاشارة كذا في الكفاية فان عجز عن احدها
صام ثلاثة ايام متتابعة اي فان لم يقدر على احد الاشياء الثلاثة صام ثلاثة ايام متتابعات
وهي كالخبر المشهور ولا يكفر قبل الحنث اي وان قدم الكفارة على الحنث لا يجوز وقال الشافعي يجزيه
بالمال لانه اداها بعد السبب وهو اليمين فاشبه التكفير بعد الجرح ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا
جناية قبل الحنث واليمين ليست بسبب لانه مانع غير مفض بخلاف الجرح لانه طريق مفض الى الخروج
ثم لا يسترده من المسكين لوقوعه صدقة ومن حلف على معصية ينبغي ان يحنث ويكفر
عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين الى محلوف عليه ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه ولان الحنث تفويت البر الى خلف هو الكفارة ولا خلف للمعصية في صورة عدم
الحنث وقولنا ينبغي فلانا معناه اذا وقت للقتل حتى يتصور الحنث ولا كفارة على كافر وان
حنث مسلما اي اذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا كفارة عليه لانه ليس باهل
اليمين حال الحلف لان اليمين تعقد لتعظيم اسم الله ومع الكفر لا يكون معظما له ولان الكفارة
وليس هو من اهلها ومن حرم ملكه لم يحرم وان استباحه كفر اي ومن حرم على نفسه شيئا
مما يملكه لم يصر محرما وعليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي لا كفارة عليه لان تحريم الحلال قلب
المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان تحريم الحلال يمين قال الله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم على ان اليمين ان كان على فعل وجودي فهو ايجاب المباح وان كان على فعل عدمي
الفعل كذا انه تحريم الحلال فكيف يقال تحريم الحلال ليس بيمين كذا في شرح الوقاية كل حل
على الطعام والشراب والفتوى على انه تبين امرأته بلا نية اي ومن قال كل حل علي حرام فهو على الطعام
والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس

قوله ووجه الاستحسان ان البر هو المقصود وهو لا يحصل مع اعتبار العموم فانصرف الى الطعام
والشراب للعرف والمتاخرون قالوا تطلق امرأته وان لم ينو لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى كذا
في الهداية والوقاية وقد نقل عن ابي جعفر رحمه الله انه كان متوقفا في هذه المسئلة وكانت
ابنة صغيرة فقالت له يوما يا ابتاه ان هذا طلاق فقال لها كيف عرفت فقالت لان هذا مما
تستعمله النساء ولو كان غير طلاق لا استعملها ومن نذر مطلقا او معلقا بالشرط وجد
وفى بما اى ومن نذر نذرا مطلقا بان قال لله على صوم كذا فعليه الوفاء به لقوله عليه السلام من نذر
وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط كالمنجز عند وجود الشرط عند ابي حنيفة انه رجع عن
هذا وقال عليه كفارة يمين وهو قول محمد لكن يخرج من العهدة بالوفاء ايضا والصحيح انه اذا كان
شرطا لا يريد كونه يخرج بكفارة اليمين وان كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضي فعليه الوفاء
بنفس النذر لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع كذا في الهداية والنافع ولو وصل حلفه
الله تعالى بر ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا فلا حنث لقوله عليه السلام ومن حلف
على يمين وقال ان شاء الله متصلا فقد بر في يمينه وقيد بقوله وصل لانه لا بد من الاتصال
وانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين كذا في الهداية ثم المصنف رحمه الله لما فرغ عن بيان
ماهية اليمين وما يكون وعن بيان كفارة اليمين شرع في بيان تفاصيل الافعال والاقوال
اللتي يحلف عليها وجعلها ابوابا مختلفة لكن كلها في الحقيقة باب واحد وانما يقسم على هذا
تيسيرا للطالب المسائل الواقعة فقال اليمين في الدخول والسكنى والخروج وغير ذلك
اعلم ان الاصل في هذا ان الالفاظ المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا وقال
الشافعي هي على حقيقتها لان الحقيقة احق بالارادة وعند مالك هي مبنية على معاني
لانه على اصح اللغات وافصحها ولنا ان غرض الحالف ما هو المتعارف فيتقيد بغرضه الا ترى

الثامن

ان من حلف لا يستضيء بالسراج ولا يجلس على البساط فاستضاء بالشمس وجلس على الارض لم يحنث
وان سمى في القرآن الشمس سراجا والارض بساطا كذا في الكفاية وقد ذكر فخر الاسلام في اصوله ان
جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع وعد من جملتها استعمال العرف الغالب حلف لا يدخل
بيتا لا يحنث بدخول الكعبة والمسجد والبيعة والكنيسة والدهليز والظلة والصفة اى ومن حلف
لا يدخل بيتا لا يحنث بدخول هذه البقاع اما الكعبة والمسجد والبيعة والكنيسة فلانها ما بنيت
للبيتوتة والبيت ما اعد لها وكذا الدهليز والظلة اذ لا يبات فيها عادة وتفسير الظلة هي اللتي
طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الاخر على حائط الجار المقابل وقيل الظلة الساباط الذي يكون
على باب الدار ولا يكون فوقه بناء كذا في الهداية اما الدهليز فقيل اذا كان بحيث لو اغلق الباب
يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة واما الصفة فقيل هذا اذا لم يكن لها حوائط اربع
فان كانت لها حوائط اربع حنث لانها تبنى للبيتوتة في الصيف وقيل لا يحنث مطلقا وهو الصحيح كذا
في الهداية والكفاية الصفة في ديارهم غير البيت ولا يطلق عليه اسم البيت بل ينفي عنها يقال هذه صفة
وليست ببيت وفي دار بدخولها خربة وفي هذه الدار يحنث وان بنيت دارا اخرى بعد
انهدام اى لا يحنث في لا يدخل دارا بدخولها بعد ما خربت لان الاسم للعرصة والبناء وصف
فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر وكذا ان الاشارة ابلغ في التعريف فاغنت
عن الوصف من الاشارة فاستوى وجود الوصف وعدمه وتعلقت اليمين بذاتها وذاتها باق
بعد انتقاض الحيطان وفي المنكرة اعتبرت الصفة لان الغائب يعرف بالوصف فعلقت اليمين
بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة وانما قلنا ان الدار اسم للعرصة لان
العرب استعملها في الخربة ايضا وقد شهدت اشعارهم بذلك وقال الشاعر يا دار مية بالعلياء
والسند اقوت وطال عليها سالف الابد وقال آخر وهل يرجع التسليم او يكشف العمى ثلاث

الاثافي والديار البلاقع ولا يلزم على هذا ما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب فانه لا يحنث
باكله بعد ما صار تمرا لان الصفة في المعين انما يكون لغوا اذا لم يكن الصفة داعية الى اليمين والرطب
داعية اليها ويجيء ان شاء الله تعالى وكذا لو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى
فدخلها حنث لما قلنا اسم للعرصة والاسم باق بعد الانهدام وان جعلت بستانا او مسجدا
او حماما او بيتا لا لانهدام لم تبق دارا لاعتراض اسم آخر عليه وكذا اذا دخل بعد ما انهدم الحمام و
اشباهه لانه لا يعود اسم الدار به كهذا البيت فهدم او بني آخر اي لو حلف لا يدخل هذا البيت
فدخل بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان
وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وكذا لو بني آخر مكانه ودخل لان الاسم لم يبق
بعد الانهدام قال الشيخ امام صدر الشريعة في شرح الوقاية اعلم انهم قالوا في لا يدخل هذه الدار فدخلها
منهدمة انه يحنث لان اسم الدار يطلق على الخربة فهذه العلة توجب الحنث في لا يدخل دارا فدخل دارا
خربة ثم فرقوا بان الوصف في الحاضر لغو وهذا الفرق فرق واه معناه اذا وصف المشار اليه بصفة
نحو لا يكلم هذا الشاب فكلم بعد ما شاخ حنث لان الوصف بالشباب صار لغوا ففي قولنا لا يدخل
هذه الدار اين الوصف حتى يكون لغوا وفي قولنا لا يدخل دارا اين الوصف حتى لا يكون لغوا ثم هذا
المعنى يوجب الحنث في لا يدخل هذا البيت وعدم الحنث في لا يدخل بيتا ان دخله منهدما لان
البيتوتة وصف فلغت في المشار اليه ثم قالوا في لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما بنيت حماما
انه لا يحنث لانه لم يبق دارا ثم قال اقول لفظ الدار في المعمورة غالب الاستعمال وتطلق ايضا على المنهدمة
فان قيل لا يدخل دارا فالاولى ان تراد بالدار المعمورة وايضا وجوب صرف المطلق على الكامل اوجب
ارادة الدار المعمورة واذا قيل لا يدخل هذه الدار فالمنهدم بناؤها فصحة اطلاقها على المنهدمة
ترجحت بالاشارة فيحنث ان دخلها منهدمة وكذا ان بنيت دارا اخرى اما لو جعلت بستانا او حماما

فلا

فلا يحنث لانه زال عنها اسم الدار بالكلية واما البيت فلا يطلق الا على موضع اعد للبيتوتة
فاذا خرب لم يصح اطلاق اسم البيت عليه اصلا ولا يقال ان البيتوتة صفة فتلغو في المشار اليه
لان البيت اسم جنس مع انه مشتق من البيتوتة وليس اسم صفة كالشاب ونحوه فاسم الاشارة
اذا دخل في الصفات يكون للوصف لغوا نحو لا يكلم هذا الشاب فكلمه شيخا حنث اما اذا دخل
الاشارة على اسماء الاجناس وان كانت مشتقة فلا بد من بقاء حقيقتها كمن حلف لا يشرب هذا الخمر
فتخلل فشرب لا يحنث لزوال حقيقتها ولو حلف لا يشرب هذا الخمر الحلو فشرب بعد ما صار مرا يحنث
هذا كلامه رحمه الله ثم قال فاحفظ هذا البحث فانه مزلة الاقدام والواقف على السطح
داخل وفي طاق الباب لا اي من حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح
من الدار الا ترى ان المعتكف اذا خرج على السطح لا يفسد اعتكافه قال صاحب الهداية رحمه الله
وقيل في عرفنا لا يحنث وان حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على طاق الباب يحنث لو اغلق
يبقى خارج لا يحنث لان الدخول هو الانتقال من الخارج الى الداخل ولم يوجد ودوام اللبس والركوب
والسكنى كالانشاء لا دوام الدخول اي من حلف لا يلبس ثوبا وهو لابسه فلم ينزعه في الحال حنث
وكذا لو حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فلم يخرج في الحال حنث لان هذه الاشياء مما
يمتد وما يمتد من الافعال يعطى لدوامها حكم الابتداء ولو نزع الثوب في الحال او نزل في الحال
او اخذ في النقلة في الحال لم يحنث عندنا وقال زفر حنث لوجود الشرط الحنث في ادنى ساعة
ولنا ان زمان البر مستثنى عن اليمين لان اليمين شرعت للبر وقوله لا دوام الدخول اي من حلف لا يدخل
هذه الدار وهو فيها لم يحنث بالقعود والنوم وغيرهما حتى يخرج ثم يدخل وهذا استحسانا
والقياس انه يحنث وهو قول الشافعي لان الدوام له حكم الابتداء ولنا وهو وجه الاستحسان
ان الدخول مما لا دوام له لانه انفصال من الخارج الى الداخل وهذا مما لا يمتد وبيان ذلك ان كل

فعل يصح قران المدة به فهو مما لا يمتد كالسكنى والركوب واللبس يقال سكن فى دار كذا سنة ولبس الثوب
شهرا وركب الدابة يوما وكل فعل لا يصح قران المدة به فهو مما يمتد كالدخول والخروج اذ لا يصح ان
يقال خرج يوما ودخل يوما على معنى ضرب المدة ولكن يقال دخل يوما او خرج يوما بمعنى مطلق
الوقت كذا فى الكفاية لا يسكن هذه الدار او البيت او المحلة فخرج وبقى متاعه واهله حنث
بخلاف المصر اى ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه وبقى متاعه واهله حنث وان لم
يرد الرجوع اليها لانه يعد ساكنها فيها ببقاء اهله ومتاعه عرفا الا ترى ان السوقى عادته نهارا
ان يكون فى السوق فان سئل اين تسكن فيقول فى محلة كذا ثم لا بد من نقل كل متاع عند ابى حنيفة
حتى يحنث بوتد بقى عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف يعتبر نقل الاكثر وقال محمد يعتبر ما تقوم به
مصالح بيته قالوا هذا احسن وارفق بالناس كذا فى شرح الوقاية واما الاهل فلا بد من نقل
كلهم كذا فى الكفاية ولمحمد ان ما سوى ذلك ليس من السكنى ولابى حنيفة ان السكنى قد ثبت
بالكل فلا بد من اخراج الكل وقيل الفتوى على قول ابى يوسف وهذا بخلاف المصر فان اليمين لا تتم
البر على نقل المتاع والاهل لانه لا يعد ساكنا فى المصر الذى خرج عنه عرفا بخلاف المحلة على ما قلنا
ولا يخرج فاخرج محمولا بامره حنث يضاف الى الامر فصار كما اذا خرج راكبا على الدابة
وبرضاه لا بامره او مكرها لا يحنث فى الصحيح لان انتقال فعل المامور الى الآمر انما يكون بالامر
لا بمجرد الرضا كذا فى الهداية قال العبد الضعيف وهذا المدرك وعدت فى مسئلة حيلة ببيانه
تزوج من حلف بكلمة كلما فتذكر ولو تزوجه ان كان برضاه لا بامره لا يحنث كما مر قوله او مكرها
اى وكذا لو حمله واخرجه مكرها لم يحنث لان فعل المامور لم ينتقل اليه لعدم الامر واعلم
ان المراد من هذا الاكراه ان يحمل من غير رضاه وليس المراد ان يخرج بالتهديد والاكراه حتى
لو كان كذلك حنث لما عرف ان وجوب المحلوف عليه بالاكراه والنسيان توجب الحنث فتامل

كلا

كلا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة اى من حلف ان لا يخرج الا الى الجنازة فخرج
اليها ثم اتى حاجة اخرى لم يحنث لان خروجه لم يكن الا اليها فكان الموجود خروجا مستثنى وما
وجد بعد ذلك فليس بخروج لان الخروج هو الانفصال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد
لا يخرج او لا يذهب الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث اى من حلف لا يخرج الى مكة
او لا يذهب الى مكة فخرج مريدا لها ثم رجع من الطريق حنث لان الشرط وجود الخروج على
قصد مكة وقد وجد ويشترط للحنث ان يجاوز عمران مصره مع نية الخروج الى مكة كذا فى
الكفاية وكذا قوله لا يذهب الى مكة قال الله تعالى ليذهب عنكم الرجس اى يزيله فثبت ان
الذهاب هو الزوال ولا يفتقر الى وصول الزوال الى محل آخر وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى
الخروج او الاتيان فكما نوى كذا فى الكفاية وفى لا ياتيها لا اى ولو حلف لا ياتى مكة لا
يحنث حتى يدخلها لان الاتيان عبارة عن الوصول قال العبد الضعيف فان قلت فماذا
تصنع بقوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى مع ما ذكرتم ان الذهاب ليس باتيان قلت
يحمل على الامر بالتوجه جمعا بين الادلة لئلا يتعارض بها وقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس وقد قلنا
انه اذا نوى بالذهاب الاتيان صحت نية وانما قلنا ويحتمل ان يكون هذا امرا بالتوجه لقوله
تعالى انى ذاهب الى ربى اى متوجه اذ الوصول ليس فى وسعه وهذا كذلك ليأتينه
فلم ياته حتى مات حنث فى آخر حيوته اى من حلف ليأتين فلانا فلم ياته حتى مات حنث فى
آخر جزء حيوته لان البر قبل ذلك ممكن وفائدته وجوب الكفارة باحلف بالله وفى الحلف
بالطلاق لا ميراث ان لم يدخل بها ولا عدة عليها وان كان دخل بها فلها الميراث وعليها العدة
بابعد الاجلين كذا ذكره المصنف فى المستصفى ليأتينه ان استطاع فهى استطاعة الصحة تقع على نية
اى من حلف ليأتين فلانا ان استطاع فهذه الاستطاعة مصروفة الى الاستطاعة الشرعية وهى سلامة

الاسباب والآلات في المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليها وان نوى القدرة دين
اى وان نوى بالاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل وتكون مقرونة بالفعل عند اهل
السنة والجماعة صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى حقيقة كلامه ولا يصدق قضاء
لانه خلاف الظاهر وقيل يصدق لما قلنا انه حقيقة كلامه لا تخرج الا باذني شرط لكل خروج اذن
بخلاف الا ان باذن لك او حتى اى من حلف لا تخرج زوجته الا باذنه فاذن لها مرة فخرجت و
خرجت مرة اخرى بغير اذنه حنث لان المستثنى خروج مقرون بالاذن فلا بد لكل خروج من
الاذن ولو نوى الاذن مرة يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال الا ان اذن لك او حتى
ان اذن لك فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث لان خروجها مغياة الى غاية الاذن
فينتهي اليمين بوجود الاول ولو ارادة الخروج فقال ان خرجت او ضرب العبد فقال ان ضربت الفوري
تقيد به اى اذا ارادت المرءة ان تخرج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق او عبدي حر او اراد
رجل ان يضرب عبده فقال آخر ان ضربته فعبدي حر تقيد اليمين بهذه المرءة فان جلست
ثم خرجت لم تطلق وكذلك ان ترك ضرب العبد ثم ضربه وهذا اليمين يسمى يمين فور لان المتكلم
المنع عن هذا الخروج وعن هذا الضرب عرفا والايمان مبناه على العرف وهذا من اقسام ما
تركت حقيقته بدلالة من قبل المتكلم كذا في البزدوي وشرح الكافي كاجلس فتغد عندي
فقال ان تغديت فعبدي حر تقيدت اليمين بهذه المرءة حتى لو رجع الى بيته فتغدى لم يحنث
لان كونه مجيبا اخرجه عن العموم اذ الجواب يقتضي اعادة ما في السؤال فكانه قال ان تغديت معك
هذه المرءة فكذا في الكافي ايضا وانما اشبه هذه المسئلة بالتي تقدمها لان اصلهما واحد
وهو ترك حقيقته بدلالة من جهة المتكلم ومركب عبده كمركبه في الحنث ان نوى ولا دين
اى من حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبده المأذون فان كان عليه دين مستغرق

لرتبه

لرقبته وكسبه لا يحنث لان هذه الدابة ليست لفلان وان لم يكن عليه دين فان كان نوى دابة عبده
ايضا بان نوى دابة هي ملك لفلان حنث وان لم ينو كذلك بان نوى دابة خاصة لفلان لم يحنث
وقال ابو يوسف يحنث في الوجوه كلها اذا نوى وتفسير الوجوه اذا لم يكن عليه دين او كان عليه دين مستغرق
او كان غير مستغرق لان المأذون مالك لها صورة فاختار الاضافة الى المولى فاحتيج الى النية وقال
محمد يحنث وان لم ينو اعتبارا لحقيقة الملك وابو حنيفة رحمه الله مر على اصله ان المولى لا يملك كسب المأذون
المديون فلا يتناول المديون على دابة دابة عبده كذا في الهداية والكفاية اليمين في
الاكل والشرب واللبس والكلام لا ياكل من النخلة حنث بثمرها اى من حلف لا ياكل من
هذه النخلة فاليمين على ثمرها لان المعنى الحقيقي مهجور حسا وهذا لان النخلة سبب للثمر فيصلح
مجازا عنه ولا يحنث بنبيذها وخلها لانها تغيرا بصنعة جديدة وقوله بثمرها يروى بالثاء المثلثة المنقوطة
بثلاث نقطات لانه يحنث بكل ما يخرج منها من الرطب والبسر والتمر واما بالتاء المنقوطة بنقطتين
فلا يتناول البسر والرطب كذا في المستصفى ولو عين البسر والرطب واللبن لا يحنث برطبه وتمره وشيرازه
اى من حلف لا ياكل من هذا البسر فاكل بعد ما صار رطبا او حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل
ما صار تمرا او حلف لا ياكل من هذا اللبن فاكل بعد ما صار شيرازا لا يحنث فهذا على اللف والنشر
اى لا يحنث برطبه في البسر وبالتمر في الرطب وشيرازه في اللبن لان صفة اليبوسة والرطوبة داعية
الى اليمين وكذا كونه لبنا فتقيد اليمين باعيانها ولان هذه الاشياء ماكولة فكانت حقيقة الكلام
غير مهجورة فلا يصار الى ما يحصل من الشيراز وهو اللبن الرائب اذا استخرج ماؤه ونحو منه حتى صار
السقراط كالفالوذج الحائر كذا في الكفاية بخلاف هذا الصبي وهذا الشاب وهذا الحمل ومن
حلف لا يكلم هذا الصبي وهذا الشاب فكلم بعد ما صار شيخا حنث لان هجران المسلم بمنع الكلام
منهي عنه فلم يعتبر داعيا الى اليمين وكذا لو حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا حنث

لان صفة الصغر فى هذا ليست بداعية الى اليمين فان امتنع عنه يكون اشد امتناعا من لحم الكبش

لا ياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث اى من حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث لانه ليس بسرا لا

صورة ولا معنى وفى لا ياكل رطبا او بسرا او لا ياكل رطبا ولا بسرا حنث بالمذنب اى من حلف

لا ياكل رطبا او لا ياكل بسرا او حلف لا ياكل رطبا ولا بسرا فاكل بسرا مذنبا حنث عند ابى حنيفة وقالا

لا يحنث فيما اذا حلف لا ياكل رطبا باكل البسر المذنب ولا فى لا ياكل بسرا بالرطب المذنب اعتبارا للاكثر

ولان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا كان اليمين على الشراء ولابى حنيفة رحمه الله

ان المذنب بعضه بسر وبعضه رطب فيكون آكله آكل الرطب والبسر كل واحد مقصود فى الاكل بخلاف

الشراء لانه يصادف جملتها فيتبع قليلها كثيرها كذا فى الهداية فان قيل لو حلف لا يشرب هذا اللبن فصب

فيه ماء والماء غالب لا يحنث وان شرب المحلوف عليه وزيادة قلنا اللبن هنا شيع فى جميع اجزاء الماء فيصير

مستهلكا حتى لا يرى مكانه وفى المذنب يرى مكان المحلوف عليه فكان غير مستهلك حال التناول فافترقا

كذا فى الكفاية ثم المذنب يروى بكسر النون وقيل ذنب اذا بدء الارطاب من قبل ذنبه كذا فى المستصفى

ولا يحنث بشراء كباسة بسر فيها رطب لا يشترى رطبا اى من حلف لا يشترى رطبا فاشترى كباسة

بسر فيها رطب لم يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع ولو كان اليمين على الاكل حنث لما قلنا الكباسة

بكسر الكاف هى العذق وهى بمنزلة العنقود من العنب وبسمك فى لا ياكل لحما اى من حلف لا ياكل لحما

فاكل السمك لم يحنث والقياس ان يحنث خصوصا على قول مالك رحمه الله لانه يسمى فى القرآن لحما قال الله

تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا وجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشاء من الدم ولا دم

له لسكونه فى الماء وهذا لان بين طبيعة الماء والدم مخالفة لان الماء بارد رطب والدم حار رطب

ح لحم الانسان والخنزير والكبد والكرش لحم اى من حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الخنزير او لحم الآدمى

يحنث لانه لحم حقيقة والصحيح انه لا يحنث بلحم الخنزير والآدمى لان اكله ليس بمتعارف ومبنى الايمان

على العرف

٢٦٠

على العرف وعليه الفتوى كذا فى الكفاية وكذا لو اكل كبدا او كرشا يحنث لانه لحم حقيقة لانه نمو من

الدم قال صاحب الهداية وقيل فى عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما وكذا فى شرح الوقاية وشحم الظهر

فى شحما اى من حلف لا ياكل شحما لا يحنث باكل شحم الظهر وقالا يحنث وفى اكل شحم البطن يحنث اتفاقا لهما

ان خاصية الشحم موجود فى شحم الظهر ايضا وهو الذوب بالنار ولابى حنيفة انه لحم لانه ينشأ من

الدم ويستعمل استعمال اللحم ويحصل به قوة اللحم وقيل ان قول محمد مع ابى حنيفة وبالية فى لحما او شحما اى

ولا يحنث باكل الية فى حلفه لا ياكل شحما لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم وبالخبز

فى هذه البر اى ولا يحنث باكل خبزه من حلف لا ياكل من هذه الحنطة بل يحنث بقضمها وهذا عند

ابى حنيفة وقالا ان اكل من خبزها يحنث ايضا وهذا مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان اللفظ اذا

كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالمجاز المتعارف اولى عندهما وعند ابى حنيفة الحقيقة

اولى وان كان نادرة الا اذا كانت مهجورة كما فى المسئلة الثالثة وعلى هذا الاصل يبتنى كثيرة من المسائل

كذا فى الكافى للامام النسفى فان قيل اذا اكل الحنطة قضما يحنث عندهما ايضا فكان هذا جمعا

بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز وكذا فيمن حلفه لا يشرب من دجلة انه يحنث بالكرع والغرف

عندهما قلنا هما عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها فمن اكلها فقد اكل

ما فيها والشرب من دجلة مجاز للشرب من الماء الذى يجاورها بنسبة اليها وهذه النسبة لا تنقطع

الا والى قصاص ذلك عملا بعموم الاجماع بين الحقيقة والمجاز كذا فى اصول فخر الاسلام البزدوى

وفى هذا بخبزه لا بسفه فى لا ياكل من هذه الدقيق اى من حلف لا ياكل من هذا الدقيق حنث

فاكل من خبزه حنث وان استفه لم يحنث وهذا لان الحقيقة مهجورة هنا عرفا لانه عينه

غير ماكول فينصرف الى ما يتخذ منه لتعين المجاز مرادا وقيل يحنث اذا استفه لانه اكل الدقيق

حقيقة ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه كذا فى الكفاية

والخبز ما اعتاده بلده اى من حلف لا ياكل خبزا فيمينه على ما اعتاده اهل بلدته فينصرف
الى خبز الحنطة والشعير فى عامة الديار لانه هو الغالب المعتاد ولو اكل خبز القطائف لا يحنث
لانه ليس بخبز مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وبخبز الارز لا يحنث فى بلدة لا يعتاده ولو
كان فى بلدة طعامهم خبز الارز او اكثر طعامهم حنث كذا فى شرح الوقاية   والشواء والطبيخ على اللحم
اى من حلف لا ياكل الشواء ولا ياكل الطبيخ فيمينه على اللحم دون الباذنجان لانه عند الاطلاق يراد
به اللحم المشوى الا ان ينوى ما يشوى من بيض او غيره لمكان الحقيقة اما فى مسئلة الطبيخ فالقياس
ان يحنث فى اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس متعذر لانه يشمل عليه باب المطعومات
فحمل على خاص متعارف وهو اللحم وهذا اعلى ما يطبخ بالماء واما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا
كذا فى الكفاية   والراس ما يباع فى مصره اى من حلف لا ياكل الرؤس فهو على ما يباع فى مصره
ويكبس فى التنانير وفى الجامع الصغير فهو على راس البقر والغنم عند ابى حنيفة وقالا على راس الغنم
خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان ويفتى فى زماننا ايضا على العادة
كذا فى الهداية والاصل فى امثال هذا ان الايمان مبنية على العرف فالمعروف فى هذا الباب
كالمشروط   والفاكهة التفاح والبطيخ والمشمش لا العنب والرمان والرطب والقثاء والخيار
اى ومن حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رطبا او قثاء او خيارا او رمانا لم يحنث وان اكل تفاحا
او مشمشا او بطيخا حنث وهذا عند ابى حنيفة وقالا يحنث فى العنب والرمان والرطب ايضا والاصل
ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اى يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس
فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ وهذا المعنى موجود فى التفاح
واخواتها فيحنث بها وغير موجود فى القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما
واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه وابو حنيفة

يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها او يتداوى فاوجب قصورا فى معنى التفكه لاستعمال
فى حاجة البقاء كذا فى الهداية ثم اعلم ان المفهوم من هذا الكلام ان المشمش والتفاح والبطيخ
فاكهة اتفاقا والقثاء والخيار ليس بفاكهة اتفاقا فالاختلاف المذكور فى العنب والرطب والرمان
واليه اشار فى المتن بقوله وليس من فاكهة حب العنب كذلك الرمان ايضا والرطب كذا ذكره
المصنف فى المصفى   والادام ما يصطبغ به كالخل والملح والزيت لا اللحم والبيض والجبن اى من
حلف لا ياتدم فكل شئ يصطبغ فيه فهو ادام ومعنى ما يصطبغ اى يلون وهذا عند ابى حنيفة
وابى يوسف وقال محمد ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهذا رواية عن ابى يوسف لمحمد ان الادام
من المؤادمة وهى الموافقة فكل ما يؤكل مع الخبز موافقة له كاللحم والبيض ولهما ان الادام ما
يؤكل تبعا والتبعية فى الاختلاط حقيقة ليكون قائما فيه ولان هذه الاشياء لا يؤكل وحدها
بل يشرب والملح ايضا لا يؤكل وحده عادة فتكون تبعا بخلاف اللحم والبيض لانه يؤكل وحده الا
ان ينويه فحينئذ يكون اداما لانه تشديد على نفسه والعنب والبطيخ ليسا بادام فى الصحيح كذا
والغداء الاكل من الفجر الى الظهر والعشاء منه الى نصف الليل والسحور منه الى الفجر اى
من حلف لا يتغدى ولا يتعشى ولا يتسحر فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء الاكل
من الظهر الى نصف الليل والسحور الاكل من نصف الليل الى الفجر لان الغداء اسم لطعام الغداة
والغداة لما قبل نصف النهار والعشاء بالفتح والمد اسم لطعام العشى وما بعد الزوال يسمى عشيا
والسحور ماخوذ من السحر وانه اسم آخر الليل فكان نصف الليل قريبا من السحر فينطلق هذا الاسم عليه
ثم المعتبر فى الاكل ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة فى حقهم حتى لو اكل لقمة او لقمتين
لم يحنث بل يشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع وقولنا يعتبر عادة اهل كل بلدة اى ان كانت
خبزا فالخبز وان كان لحما فاللحم وحتى ان المصرى لو حلف على ترك الغداء فشرب اللبن لم يحنث والبدوى

بخلاف لانه غير اعرف في العادة كذا في الكفاية **قوله** ان لبست او اكلت او شربت ونوى معينا لم يصدق اصلا اي ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شيء لم يصدق اصلا اي لا في القضاء ولا في الديانة لان النية انما تصح في الملفوظ والثوب وغيره غير مذكور نصا بل اقتضاء والمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه وهذا لان النية لتعيين الملفوظ لا للتعيين المقتضى **قوله** ولو زاد ثوبا او طعاما او شرابا دين اي ولو قال ان لبست ثوبا او اكلت طعاما او شربت شرابا ثم قال نويت شيئا دون شيء صدق ديانة لان اللفظ عام فيه التخصيص بخلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وانما صحت نيته ديانة لان تخصيص مثل هذا العام صحيح الى ان يبقى واحد كذا في البزدوي لا يشرب من دجلة على الكرع عند ابي حنيفة رح اي من حلف لا يشرب من ماء دجلة حتى لو شرب باناء لا يحنث وعندهما هو على الكرع والغرف ولو حلف لا يشرب من ماء دجلة فهو على الكرع والغرف اتفاقا واليه اشار في النظم بقوله وفي يمين الشرب من لا حنث في ذلك ما لم يكرع وهذا مبني على الاصل الذي قدمنا ان الشيء اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عنده وقالا العمل بعموم المجاز اولى كذا في البزدوي ثم نقول الكرع مستعمل ولهذا يحنث الكرع اجماعا فيمنع المصير الى المجاز وان كان متعارفا وقال المجاز هو المتعارف المفهوم من هذا الكلام فكان اولى واما في قوله ماء دجلة فلان الماء بعد الاغتراف يبقى منسوبا الى دجلة وهو الشرط ان لم اشرب ماء هذا الكوز اليوم فكذا ولا ماء فيه او كان فصب او اطلق ولا ماء فيه لا يحنث وان كان فصب يحنث فهنا اربع مسائل اضبطها رجل قال ان لم اشرب ماء هذا الكوز اليوم فعبدي حر ولا ماء فيه لا يحنث عندهما خلافا لابي يوسف والثانية انه حلف كذلك وفي الكوز ماء فصب قبل انقضاء اليوم قبل ان يشرب لا يحنث ايضا عندهما خلافا لابي يوسف والثالثة رجل قال ان لم اشرب

ماء هذا الكوز فعبدي حر ولم يقل اليوم ولا ماء فيه لم يحنث عندهما خلافا لابي يوسف لانه امكن القول بانعقاده موجبا الى هذه الصورة واصل هذا ان تصور البر شرط

قيدا باليوم ولا ماء فيه لم يحنث خلافا لابي يوسف	قيد باليوم وفيه ماء فصب لم يحنث خلافا لابي يوسف	اطلق ولا ماء فيه لم يحنث خلافا لابي يوسف	اطلق وفيه ماء فصب حنث اجماعا

انعقاد اليمين عندهما خلافا لابي يوسف لانه امكن القول بانعقاده موجبا للبر على وجه يظهر في الحلف وهو الكفارة ولهما ان اليمين انما تعقد للبر فلابد من تصور البر ليمكن ايجابه وقوله يظهر في حق الحلف وهو الكفارة قلنا لابد من تصور الاصل لينعقد في حق الحلف ثم فيما اذا لم يكن في الكوز ماء فان ذكر اليوم فالبر انما يجب عليه في الجزء الاخر من اليوم فاذا اصبح لم يكن البر متصورا فلا يحنث عندهما خلافا لابي يوسف وان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم فاذا اصبح لم يكن البر متصورا فلا يحنث عندهما خلافا لابي يوسف وان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه في الجزء الاخر من اليوم فاذا اصبح لم يكن البر متصورا فلا يحنث عندهما خلافا لابي يوسف وان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم فاذا اصبح فقد فات البر بعد مضي الوقت الوجوب فيحنث اجماعا وعن ابي يوسف يحنث في الكل ففي الموقت بعد الوقت وغير الموقت يحنث في الحال كذا في شرح الوقاية **قوله** حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا حنث في الحال اي انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر لا ينعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة اذ الملائكة يصعدون وكذلك تحويل الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى فاذا كان متصورا انعقدت اليمين ثم يحنث للعجز العادي كذا في الهداية قوله لا يكلم فلانا فناداه وهو نائم فايقظه او الاباذنه فاذن ولم يعلم فكلم حنث اي من حلف لا يكلم فلانا فناداه وهو نائم فايقظه حنث وقيد بقوله فايقظه اشارة الى المختار للفتوى فان بعض المشايخ لم يشترطوا الايقاظ وقالوا اذا كلمه يحنث سمع او لا لانه نائم حنث

وفي الرابعة انه حلف كذلك وفي الكوز ماء فصب قبل ان يشرب يحنث اجماعا لان التصور بحر جماعة لا بعد ان تصور البر شرط انعقاد اليمين عندهما خلافا لابي يوسف

قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه وفي بعض الروايات شرط الايقاظ قال في الهداية وعليه مشايخنا
لانه اذا لم يفقه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته وكذلك لو حلف لا يكلم الا باذنه
فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث لان الاذن هو الاعلام او الوقوع الاذن وكلا منهما لا يتحقق الا
بالسماع وعن ابي يوسف انه لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالاذن كالرضاء فيما اذا حلف
لا يكلم الا برضاه فرضي المحلوف عليه ولم يعلم الحالف فكلم لا يحنث لان الرضاء يتم بالراضي قلنا الرضا من
اعمال القلب ولا كذلك الاذن لانه مشتق من الاذان وهو الاعلام ولا يتحقق ذلك بدون السماع
فان قيل يشكل بما اذا اذن بعبده وهو لا يعلم صار ماذونا عند ابي حنيفة ومحمد قلنا لان العبد كان
من اهل التصرف بسبب الاذن الا انه كان محجورا لحق المولى فاذا اذن المولى فقد ارتفع المانع وارتفاع المانع
غير موقوف على السماع واما في اليمين فالحجر لحق الشرع لان الكلام محرم عليه الا عند الاذن صار الاذن مثبتا
لاباحة الكلام للحالف فلا بد من الاعلام بذلك لا يكلم شهرا فهو من حين حلف اي من حلف لا
يكلم فلانا شهرا فاليمين من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر تتابد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه
فبقي الوقت الذي يلي يمينه داخلا عملا بدلالة الحال وهو الغيظ الذي لحقه في الحال لان الحامل على اليمين
غيظ لحقه في الحال فيمنع نفسه عن الكلام في الحال بخلاف قوله والله لا اصوم شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لا
تتابد اليمين لان قوله اصوم من اثباتي وقوله لا اتكلم عدمي والعدمي يستغرق دون الاثباتي الا ترى ان
قوله لا تفعل في النهي يستغرق وقوله افعل في الامر لا يستغرق ولان الصوم لا يصلح للتابيد لتخلل الاوقات
التي لا تصلح ان يكون محلا للصوم بين اوقاته بخلاف الامتناع عن الكلام فان الاوقات كلها سواء
حقه كذا في الكفاية لا يكلم فقرا او سبح لم يحنث اي اذا قراها في صلوته وان قراها في غير الصلاة
حنث وعلى هذا التسبيح والتكبير والتهليل وفي القياس يحنث في الصلاة ايضا وهو قول الشافعي لانه
كلام حقيقة ولنا انه في الصلاة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه السلام ان هذه صلوتنا هذه لا

يصح

يصح فيها شيء من كلام الناس وقيل لا يحنث وفي غير الصلاة ايضا لانه لا يسمى متكلما عرفا بل قاريا
او مسبحا وقيل ان كان يمينه عقد بالفارسية لا يحنث بالقران والتسبيح خارج الصلاة ايضا و
عليه الفتوى كذا في الكفاية يوم اكلم فلانا فعلى الجديدين اي من قال يوم اكلم فلانا فعبدي
حر فهذه اليمين على الليل والنهار حتى لو كلمه ليلا حنث لان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به
مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان المراد به مطلق وقت القتال سواء كان
ليلا او نهارا والكلام لا يمتد فكان المراد مطلق وقت التكلم وقيل الكلام ممتد ولهذا يقبل التوقيت
فيقال كلمه الى المساء قلنا الكلام عرض والعرض لا يقبل الامتداد لذاته وانما يجعل ممتدا بتجدد
امثاله فان عنى النهار خاصة صدق اي صدق في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابي يوسف
انه لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر ولهما انه نوى حقيقة كلامه لما قلنا انه يستعمل للوقت المطلق
اذا قرن به فعل غير ممتد ومطلق الوقت تناول الليل والنهار وليلة اكلم على الليل اي ومن قال ليلة
اكلم فلانا فعبدي حر فهذا اليمين على الليل خاصة حتى لو كلمه نهارا لا يحنث لان الليل حقيقة في سواد الليل
ولا يستعمل في مطلق الوقت اذا ذكر بلفظ الفرد واما اذا ذكر بلفظ الجمع فلا يختص بسواد الليل
قال الشاعر وكنا حسبنا كل سوداء تمرة ليالي لاقينا الجذام وحميرا والمراد به الوقت
وان كلمته الا ان يقدم زيد او حتى او الا ان ياذن او حتى فكلمه قبل قدومه او اذنه حنث
وبعدهما لا اي لو قال ان كلمت فلانا الا ان يقدم فلان او حتى يقدم فلان او قال الا ان ياذن
فلان او حتى ياذن فلان فعبدي حر فكلمه قبل قدومه واذنه حنث وان كلمه بعد القدوم
والاذن لم يحنث ويعني قوله وبعدهما لا اي بعد الاذن والقدوم لانه جعل القدوم والاذن
غاية لليمين فينتهي اليمين بانتهاء غايتها وهذه الكلمة اي حتى للغاية وكذلك الا ان قال الله تعالى لا
تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان قيل ان كلمة الا ان يستعمل للشرط بدليل انه لو قال ان

طالق الا ان يقدم فلان وهو بمنزلة قوله ان لم يقدم فلان فهي للغاية فيما يحتمل التاقيت والوقت
ما لا يحتمله حتى لو قال انت طالق شهرا يتابد كذا في الكفاية   وان مات زيد سقط الحلف
وهذا عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الممنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت
متصور الوجود سقطت اليمين وله ان التصور ليست بشرط كما مر فاذا سقطت الغاية تابدت
اليمين   لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته او لا يكلم عبده
ان اشار وزال ملكه وفعل لا يحنث اى ان اشار على الطعام بعينه والى داره بعينها او الى
ثوب بعينه او الى دابته بعينها او الى عبده بعينه فزال ملكه عن هذه الاشياء بان باعها او وهبها
ثم فعل لا يحنث وقال محمد وزفر يحنث لان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ في التعريف من الاضافة
لكونها قاطعة للشركة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة وصار كالمرءة والصديق على ما سيجيء
ولهما ان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه الاشياء لا تعادى ولا تهجر لذواتها
وكذا العبد يسقط منزلته بل تعادى لمعنى في ملاكها فتقيد اليمين بحال قيام الملك بخلاف الصديق
والمرءة على ما سيجيء كما في المجمع اى لو حلف لا يكلم عبد فلان هذا فاشترى فلان عبدا فكلمه الحالف
لم يحنث لان حلفه وقع على عبد مملوك لفلان وقت الحلف وهذا ليس كذلك   وان لم يشر
لا يحنث بعد الزوال وحنث بالمتجدد اى لو قال لا اكلم عبد فلان او لا ادخل داره فباع فلان
عبده او داره ثم كلم العبد او دخل لا يحنث لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان
ولا وجد فلا يحنث وقوله وحنث بالمتجدد اى اذا حلف لا يدخل دار فلان او لا يكلم عبده
فاشترى فلان دارا او عبدا فدخلها او كلمه حنث لان يمينه انعقدت على فعل واقع في محل مضاف
الى فلان وقد وجد وكذلك الحكم في الطعام والثوب   وفي الصديق والزوجة في المشار اليه
حنث بعد الزوال وفي غير المشار لا اى لو حلف لا يكلم صديق فلان هذا او زوجته هذه فعاد

فلان

فلان صديقه او بان زوجته فكلمهما حنث بالاتفاق لان هذه الاضافة للتعريف لان الصديق
والمرءة يقصدان بالهجران فلان فلا يشترط بقاء هذه الصفة في المسالة وان لم يشر اليهما
ثم كلمهما لا يحنث عندهما وقال محمد يحنث لما مر انهما مقصدان بالمعارف فكانت هذه
الاضافة للتعريف ولهما انه يحتمل ان يكون غرضه هجرانهما لاجل المضاف اليه ولهذا لم يعينهما
وحنث بالمتجدد اى لو حلف لا يكلم صديق فلان او زوجته فصادق فلان رجلا بعد حلفه او تزوج
امرءة ثم كلمهما حنث لان يمينه وقعت على صديق منسوب اليه او زوجة منسوب اليه وقد
وجد في المتجدد فيحنث وهذا ظاهر   لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه وكلمه حنث اى من
حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباع الطيلسان ثم كلمه حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا
بالتعريف لان الانسان لا يعادى لمعنى في الطيلسان فصار كما اذا اشار بان قال لا اكلم صاحب
الطيلسان هذا والطيلسان قلنسوة مدورة يلبس فوق العمامة   والزمان والحين ومنكرهما
ستة اشهر اى من حلف لا يكلم فلانا الزمان والحين او زمانا او حينا فهو على ستة اشهر الا ان نوى
غيره لان الحين قد يذكر لساعة قال الله تعالى حين تمسون وحين تصبحون والساعة غير مرادة في اليمين
ظاهرا لان الغضبان لا يلزم على ترك الكلام ساعة وقد تذكر لستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها
كل حين وقد يذكر لاربعين سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
اليمين الى الوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين يقال ما اتيك منذ حين ومنذ زمان بمعنى
واحد وهذا اذا لم ينو اما اذا نوى قال كان كما نوى لانه نوى حقيقة كلامه ومعناه اذا نوى الاقل
او الاكثر وانما استوى معرفهما ومنكرهما لان ستة اشهر لما صارت معهودة في الحين والزمان انصرف
التعريف ايضا الى المعهود كذا في الكفاية   والدهر والابد العمر اى من حلف لا يكلم فلانا الدهر او الابد
او ابدا فاليمين على العمر لان استعمالهما معرفا لا يكون الا في العمر قال القايل مضى الدهر والايام والذنب

حاصل وجاء رسول الموت والقلب غافل وكذا استعمال الابد منكرا ايضا وهذا

ودهر مجمل اى ومنكر الدهر مجمل والمجمل ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لا يدرك

بنفس العبارة بل بالرجوع بالاستفسار ثم الطلب ثم التامل ثم يقابل المفسر كذا فى البزدوى ثم

هذا عند ابى حنيفة وقالا هو ستة اشهر واليه اشار صاحب النظم بقوله والدهر لا يدرى كم

وقدراه ذلك بنصف العام اى الدهر المنكر لهما ان دهرا يستعمل الحين والزمان يقال ما رايتك

منذ دهر ومنذ حين بمعنى واحد وابو حنيفة رحمه الله توقف فى تقديره لان اللغات لا تدرك

قياسا والعرف لم يعرف استمراره للاختلاف فى الاستعمال والتوقف فى المجمل انه كمال العلم والكف

وقد توقف رضى الله عنه فى ثمان مسائل احديها هذه والثانية ان الملائكة افضل ام الانبياء

والثالث حكم اطفال المشركين والرابعة الخنثى المشكل والخامسة وقت الختان والسادسة الكلب

متى يصير معلما والسابعة الجلالة متى يطيب لحمها والثامنة سور الحمار كذا فى الينابيع

والايام وايام كثيرة والشهور والسنون عشرة ومنكرها ثلثة اى من حلف لا يكلم فلانا الايام او ايام

كثيرة فهو عشرة ايام عند ابى حنيفة وقالا عند ابى حنيفة وقالا على ايام الاسبوع ولو حلف لا يكلم الشهور

فهو على عشرة اشهر عنده وقالا اثنى عشر شهرا وكذا لو حلف لا يكلم السنون عنده ينصرف الى عشر سنين

وعندهما الى العمر لهما ان المراد منه ايام الاسبوع لان اللام للمعهود ومعهود الايام ما ذكرنا وكذا قالا

فى الشهور ان اللام للعهد والمعهود شهور السنة وكذلك قالا فى السنين ان اللام للعهد والمعهود

من السنين سنين العمر ولابى ح انه جمع معرف فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة

ايام وهذا لان اسم الايام اذا كان مقرونا بالعدد ينتهى بالعشرة يقال ثمانية ايام وعشرة ايام

فاذا جاوز العشرة يقال احد عشر يوما على لفظ الفرد فثبت ان معهود الايام عشرة وكذا فى السنين والشهور

يقال ثمانية اشهر وثمان سنين فاذا جاوز العشرة يقال احد عشر شهرا واحد عشر سنة واما قوله الايام كثيرة فعشرة

فهو

عنده وقالا هى ايام الاسبوع ولان ما زاد عليها يدخل فى حد الكثرة ولابى ح ان العشرة اكثر ما

يتناوله اسم الايام على ما قلنا كذا فى الهداية والكفاية ومنكرها ثلثة اى لو حلف لا يكلمه ايام

او سنين او اشهر فهو على ثلثة ايام لان اسم جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلاث وهذا بالاتفاق

وقيل وعلى الاختلاف ايضا والاول هو الصحيح كذا فى المصفى اليمين فى الطلاق والعتاق ان ولدت

فانت كذا حنث بالميت بخلاف فهو حر اى قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا

اذا قال لامته ان ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود حقيقة فيكون ولدا حقيقة ويسمى به فى العرف

ويعتبر ولدا فى الشرع حتى تنقضى به العدة ويثبت به النفاس فتصير امه ام ولد فتحقق الشرط وهو الولادة

ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم ولدت آخر حيا عتق الحى عند ابى ح وقالا لا يعتق لان الشرط

قد تحقق بولادة الميت فتنحل اليمين فلا ينزل الجزاء لعدم المحلية كما قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق

ثم ابانها وانقضت عدتها فدخلت انحلت اليمين ولم ينزل الجزاء كذا هذا ولابى ح ان مطلق اسم الولد

يتقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء والحرية قوة حكمية تظهر فى دفع تسليط الغير وهذه القوة

لا تثبت فى الميت فيتقيد بوصف الحيوة بخلاف مسئلة الطلاق لان الجزاء ليس وصف الشرط هنا كذا فى

قيل لو قال اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى آخر لنفسه لم يعتق الثانى لانحلال اليمين

بالاول قلنا الذى اشتراه لغيره محل الاعتاق الا انه لم يعتق لعدم الملك فانحلت به اليمين بخلاف الميت

فانه ليس بمحل الاعتاق كذا فى الكفاية اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق اى من قال اول عبد املكه

فهو حر فملك عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق وهو كذلك ولو ملك عبدين ثم آخر لم يعتق وحده اى

فان اشترى عبدين معا ثم اشترى عبدا آخر لم يعتق واحد منهم لان الاولين وان كانا سابقين لكنهما

ليسا بفردين والثالث وان كان فردا الا انه غير سابق ولو زاد وحده عتق الثالث اى ولو قال اول عبد

اشتريه وحده فاشترى عبدين معا ثم اشترى آخر عتق الثالث لان قوله وحده للحال فيراد به تفرده فى حال الشرى

ولو قال آخر عبد املكه فهو حر فملك عبدا ثم عبدا فمات عتق الآخر منذ ملكه اعلم انه لا يعتق من الثلث

عند ابي حنيفة بل من كل المال لانه ظهر بالموت انه عتق حين ملكه وانما يعتق الاخر لان الآخر اسم لفرد لاحق

وهو كذلك ثم هذا عند ابي حنيفة وقالا يعتق الآخر يوم مات حتى يعتبر من الثلث لان الآخرية

لا يثبت الا بعدم شرى غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيتقصر على الموت

ولابي حنيفة ان صفة الآخرية انما تبطل بشراء آخر بعده فاذا لم يشتر علم انه كان آخرا من وقت الشراء

فكان الموت معرفا لوجود الشرط الآخرية لا مثبتا له كل عبد بشرني بكذا فهو حر فبشره ثلثة متفرقة

عتق اوّلهم لانه هو المبشر لان البشارة اسم لخبر تغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا في العرف وهذا انما

يتحقق من الاول وان بشروه معا عتقوا لان البشارة تحقق من الكل على المعنى الذي قلنا وقد قال الله

تعالى فبشرناه بغلام حليم فدل على انه تحقق البشارة من الجماعة وصح شراء ابيه للكفارة لا

شراء من حلف بعتقه اي ومن اشترى قريبه ناويا بالشراء الكفارة صح وان اشترى عبدا قد حلف

بعتقه الكفارة لا يصح اما شرى القريب فقد مر بحث لا يليق في كفارة الظهار فلا نعيده ثانيا وانما ذكره

المصنف ههنا ليبني عليه قوله لا شرى من حلف بعتقه وصورتها رجل قال العبد ان اشتريتك فانت حر فاشتراه

بنية الكفارة عتق ولم يجز عن كفارته سواء كانت الكفارة كفارة ظهار او يمين او غيرهما لان شرط الخروج من

عهدة الكفارة قران نية التكفير بعلة العتق وهو اليمين ههنا ولم يوجد هذا الشرط وهو وجود النية وقت اليمين

واما الشرى فشرط العتق لا علته لا يقال بان قوله فهو حر انما يصير علة عند الشراء اذ المعلق بالشرط يصير علة عند

وجود الشرط فتحقق قران النية بعلة العتق لانا نقول ان الاهلية شرط وقت اليمين لا عند وجود الشرط حتى

لو جن بعد اليمين ووجد الشرط يثبت الحكم عليه وان لم يكن من اهله فكذا النية يشترط وقت اليمين كذا في الكافي

وام ولده عطف على قوله لا شرى من حلف اي لا يصح الشراء ام ولده ايضا ومعناه ام ولده المتعلق عتقها

بالشرى وصورتها رجل قال لامة استولدها ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني فاشتراها تعتق

لوجود الشرط

لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا يضاف الى اليمين من كل

وجه بخلاف ما اذا قال القنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني وحنث يجوز عن كفارته اذا اشتراها

لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى فلم يخل الاضافة الى اليمين وقد قارنتها النية كذا في الهداية وشرح الوقاية

قال العبد الضعيف الفرق بينها وبين مسئلة المحلوف بعتقه ان في مسئلة العبد قد حلف بعتقه مطلقا

وفي مسئلة القنة وام الولد قد حلف بعتقها عن كفارة يمينه لكن المانع خص بام الولد وهو استحقاق حريتها

بجهة اخرى وهذا الفرق ظاهر لان النية في مسئلة القنة قارنت بعلة العتق وفي مسئلة العبد لم تقارن

ولو قال في العبد ايضا اشتريتك فهو عن كفارة يميني فاشتراه عتق صح عن كفارته كما في الاثر هكذا فافهم

وان تسريت امة فهي حرة صح لو في ملكه والا لا اي رجل قال ان تسريت امة فهي حرة وفي ملكه جارية

يوم حلف فتسراها عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وان اشترى بعد الحلف

جارية فتسراها لم تعتق خلافا لزفر لان التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكر التسري ذكر الملك بدلالة

اللفظ فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر تصير التزوج بدلالة اللفظ باقتضائه ولهذا

القيد لانه لا يقول بالاقتضاء ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة الشراء فيصير الملك مذكورا

اقتضاء وهو شرط فيتقدر بقدره ولا يتعدى غير الى صحة الجزاء وهو العتق فلا يثبت الملك

فيما وراء صحة الشرى فيبقى الجزاء في غير الملك وفي مسئلة الطلاق انما يظهر الملك في حق الشرط ولم يتعد الى

الجزاء ايضا وانما يصح العتق وهو الجزاء ثمه لانه صادف اذ ملكه في العبد قائم في الحال الاترى انه

لو قال ان طلقتك فانت طالق ثلثا فتزوجها ودخل بها ثم طلقها واحدة لم يطلق ثلثا لان الملك صار

مذكورا ضرورة فلم يتعد عنه كذا في الهداية والكفاية وهذا بحث لطيف ثم التسري هو الحماع

مشتق من السر وفي الشرع هو عبارة عن التحصين والاسكان والمنع من الخروج عند ابي حنيفة

ومحمد وقال ابي يوسف هذا وطلب الولد ايضا كل مملوك لي حر عتق عبيده وامهات اولاده ومدبروه

ولا مكاتبوه وهذا لان الاضافة المطلقة موجودة فى هؤلاء اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا الا
يعتق مكاتبوه الا ان ينويهم لان الملك فيهم ثابت رقبة لا يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى
المكاتبة بخلاف الولد والمدبرة فاختلفت الاضافة فلا بد من النية كذا فى الهداية وان قال لم
انو المدبرين وامهات الاولاد لم يصدق لا ديانة ولا قضاء وفى رواية يصدق فيما بينه وبين الله تعالى
كذا فهم من الكفاية هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير فى الاوليين اى من قال
للنسوة الثلاث هذه طالق او هذه وهذه طلقت اخيرة وله الخيار فى الاوليين لان كلمة او لا
ثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة فشاركها فى الحكم لان
للمعطوف حكم المعطوف عليه وكذا العتق والاقرار اى لو قال كذا العبيدة الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
او قال هذا لفلان او هذا او هذا عتق الاخير فى صورة العتق وله الخيار فى الاوليين وفى صورة
الاقرار استحقها المقر له الاخير وله الخيار فى الاوليين كذا فى الهداية فى صورة العتق ولم يذكر فيه صورة
الاقرار قال العبد الضعيف ينبغى ان يكون فى صورة الاقرار تفصيل لانه اذا عين احد الاوليين
ولم يقبل المقر له فالقول للمقر له مع يمينه او يصور بصورة اخرى وهو ان يقول لهذا عين الالف
او لهذا او لهذا استحق الثالث الالف وله الخيار فى الاوليين ان لم يدعيا معا وان ادعيا معا
فالالف عليه لمن اختاره وعلى الاخر البينة او التحليف وذكر المصنف فى الكافى انه لو قال لفلان
على الف او لفلان وفلان كان للاخر خمسمائة وخمسمائة بين الاوليين ولم يشعر باكثر من ذلك

اليمين فى البيع والشراء والتزويج والصوم والصلاة وغيرها المراد من الغير الحج والحلق
والنذر وسيذكر كل جنس منها فى هذا الباب ما يحنث بالمباشرة لا بالامر البيع والشراء
والاجارة والاستيجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد فقوله ما يحنث الصلة
والموصول مبتدا والبيع خبره وما بعده عطف عليه اعلم ان من حلف لا يفعل لكن امر غيره

فيفعل

ففعل نظرا الى ان العقد مما يرجع حقوقه على العاقد كهذه المذكورات لا يحنث الا ان يكون الحالف
ممن لا يفعل ذلك بنفسه كالسلطان والامير فحينئذ يحنث كذا فى الينابيع وهذا لان العقد
فى هذه الاشياء وجد من العاقد حتى كانت الحقوق اليه الا ترى ان العاقد لو كان هو الحالف
يحنث فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الامر وانما الثابت له حكم العقد ولم يحلف عليه الا
يشترى لا بامر غيره ايضا فيحنث وانما قيد الصلح بقوله عن مال احترازا عن الصلح عن دم عمد على ما
يجيء بعده وما يحنث بها النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والصلح عن دم عمد
والهبة والصدقة والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع
والاستيداع والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل ما يحنث فيه اى
والنكاح خبره وما بعده عطف عليه اى من حلف لا يفعل هذه الاشياء ففعل حنث وان
امر غيره ان يفعله حنث ايضا لان الوكيل فى هذه العقود سفير ومعبر ولهذا لا يضيفه الى نفسه
بل الى الامر وحقوق هذه العقود ترجع الى الامر لا اليه ثم اعلم ان فى بعض هذه المسائل تفصيل من
التفصيل فمن حلف لا يتزوج او لا يعتق او لا يطلق ففعل بنفسه او وكل به حنث لما قلنا ولو قال نويت المباشرة
بنفسى صدق ديانة لا قضاء وان حلف لا يضرب عبده او لا يذبح شاته ففعل او امر غيره حنث ايضا
لما قلنا ولو قال نويت المباشرة بنفسى صدق قضاء ايضا والفرق ان الطلاق تكلم بكلام يفضى الى وقوع
الطلاق والامر بذلك مثل التكلم به فاذا نوى التكلم به فقد نوى الخصوص فى العام فلا يصدق
قضاء واما الضرب والذبح ففعل حتى باشره هو لا يلزم تحقيقه عند اسناده الى نفسه
ان يفعله بنفسه فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء فى القسم الاول
من حلف لا يضرب ولده فامر غيره بضربه لم يحنث لان منفعة ضرب الولد عائدة الى الولد
الولد وهو التاديب فلم ينسب فعله الى الامر بخلاف الامر بضرب العبد فى القسم الثانى لان منفعة

الاتيان عائدة الى الآمر فكانه فعله بنفسه ولا تفصيل في بقية المسائل لما قلنا ان في القسم
الاول حقوق العقد راجعة الى العاقد وفي القسم الثاني راجعة الى الموكل ولا يلزم هذا على
ما ذكرنا في مسئلة الحلف بكلمة كلما لانه ليس بتوكيل بل هو تفويض   ودخول اللام على البيع
والشراء والاجارة والصياغة والخياطة والبناء كان بعت لك ثوبا لاختصاص الفعل بالمحلوف
عليه بان كان بامره كان ملكه او لا فقوله دخول اللام مبتداء وقوله لاختصاص الفعل خبره
اعلم اولا ان المراد بالدخول هو المجاورة الى حقيقة الدخول فمجاورة اللام بهذه الاشياء ان
يقول ان بعت لك ثوبا واشتريت لك عبدا او اجرت لك دارا او صبغت لك ثوبا او خطت لك قميصا
او بنيت لك حائطا فان اللام من هذا اختصاص هذه الافعال بالمحلوف عليه سواء كان العين ملكه
او لا واختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان الفعل وهو البيع والشراء وغيرها بامره فلو قال رجل لآخر ان
بعت لك ثوبا او هذا الثوب فعبدي حر فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم به لم يحنث
لان هذا يقتضي على ان البيع لحاجة له وذلك بان يكون بامره ولا يقتضي ان يكون الثوب له مالكا هذا
لان هذه الاشياء مما تجري فيه النيابة وكونه نائبا لا يكون الا بالامر   وعلى الدخول والاكل
والشرب والعين كان بعت ثوبا لك لاختصاصها به بان كان ملكه امر او لا اي دخول اللام على الدخول
بان قال ان دخلت لك دارا والضرب بان قال ان ضربت لك ولدا والاكل بان قال ان اكلت لك
طعاما والشرب بان قال ان شربت لك شرابا والعين بان قال ان بعت ثوبا لك لاختصاص هذه الاشياء
بالمحلوف عليه واختصاصها به انما يكون بكونها ملكا له سواء كانت هذه التصرفات بامره او لا اما
في غير العين فلانها مما لا يجري فيه النيابة فلا يشترط ان يكون نائبا عنه واما في العين فلان اللام
دخل على العين بكونها اقرب اليه فيقتضي اختصاص العين بالمحلوف عليه وذلك بان يكون ملكه فلو قال ان
بعت ثوبا لك فعبدي حر ودس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم به حنث بوجود البيع

منه في ثوب مملوك للمحلوف عليه ولذلك ان اكل طعاما او دخل دارا او ضرب ولدا فلا فرق في هذا
القسم بين ما اذا قال ان اكلت طعام مالك وبين ما اذا قال ان اكلت لك طعاما لان ملك اليمين
هو المراد دون ملك الفعل بخلاف قسم الاول ثم في ضرب ولده اقتضاء الملكية يمكن الا ان يراد بالملك
الاختصاص كما في قولك الجل للفرس وانما قيدنا الصورة بضرب الولد لان ضرب العبد مما يجري فيه النيابة
على ما تقدم   وان نوى غيره صدق فيما عليه اعلم ان في هذا الكلام ضرب من الغموض فمراده ان نوى
غيره يحتمل ان يكون معناه ان نوى القسم الثاني بالاول بان قال ان بعت لك ثوبا فعبدي حر وقال
نويت ان بعت ثوبا لك فان باع ثوبا مملوكا له ثم قال ذلك يصدق لانه شدد على نفسه وهو معنى قول
المصنف صدق فيما عليه فان كلمة على يستعمل في الضرر وان باع ثوبا غير مملوك للمحلوف عليه لكن بامر المحلوف
عليه ثم قال نويت القسم الثاني لا يصدق لانه يدعي عدم الحنث وفيه نفع له وكذلك الحكم في عكسه بان
نوى القسم الاول بالثاني ويحتمل ان يكون هذا الكلام راجعا الى اول هذه الكناية قال نويت فيما يحنث بالمباشرة
لا بالامر ان الآمر به غيري ايضا فيصدق لانه شدد على نفسه والى الاول اشارة في الكفاية والى الثاني
اشارة في البداية   ان بعته او ابتعته فهو حر فعقد بالخيار حنث اي حنث قال ان بعت هذا
العبد فهو حر فباعه بالخيار عتق لوجود شرط العتق وهو البيع اذ الملك قائم فيه فينزل الجزاء وكذلك
لو قال المشتري ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه بالخيار عتق ايضا وهذا على اصلهما ظاهر لانه يملكه وكذا
على اصله لان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط ولو نجز العتق في مدة الخيار عتق فكذا هذا لا يقال لم عتق
قريبه اذا اشتراه بالخيار عنده لان في شرى القريب لم يوجد كلمة الاعتاق بل يعتق بحكم الملك وفي
خيار المشتري يمنع ثبوت الملك عنده فلا يعتق قبل سقوط الخيار اما ههنا فقد صار كانه قال
انت حر فينفسخ الخيار ضرورة   وكذا الفاسد والموقوف لا بالباطل اي لو قال ان بعت
هذا العبد فهو حر فباعه على خمر او خنزير او باعه موقوفا على اجازة فلان فلم يجزه فلان او [illegible] عليه

للفساد عتق لان البيع الفاسد يبيح مفيد الملك وكذا الموقوف حتى لا يحتاج بعد الاجازة الى تجديد
الايجاب والقبول ولو باعه بيعا باطلا بان عقد على ميتة او دم او حر فرد عليه لم يعتق لانه ليس بيع
حتى لا يفيد الملك بالقبض ويكون المبيع امانة عند المشتري   ان لم ابع فكذا فاعتق او دبر
حنث اي من قال ان لم ابع هذا العبد فامرأته طالق فاعتقه او دبره طلقت امرأته لان الشرط وهو
عدم البيع قد تحقق لفوات المحلية فان قيل المحلية في المدبر باقية فانه يمكن بيع المدبر اذا قضى
بجوازه قلنا عند القضاء بجوازه ينفسخ التدبير ويكون البيع حينئذ بيع القن لا بيع المدبر وفوات
المحلية انما كان باعتبار بقاء التدبير وقد قلنا ان بيع المدبر لا يجوز فكان المحل فائتا والحكم لا يبنى
على ما يظهر عند قضاء القاضي في المجتهدات فان قيل لم يقع الياس في الجارية عن بيعها لانه
يجوز ان ترتد فتلحق بدار الحرب ثم تسبى فيملكه هذا الرجل بيعها اذ الارتداد منها لا يعتبر قلنا
قلنا ان الحالف عقد يمينه على البيع باعتبار هذه المالكية باعتبارها تحقق الياس بالاعتاق وما
الذي ذكرتم موهوم والاحكام لا تبنى على الموهومات كذا في الكفاية   قالت تزوجت علي فقال
كل امرأة لي طالق طلقت المحلفة اي اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال الزوج كل امرأة لي
طالق طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انه لا تطلق لان الزوج اخرج هذا الكلام جوابا
فينطبق على كلامها ولان غرضه رضاها وهو رضاها بتطليق غيرها لا بتطليقها فيتقيد بغرضه ووجه
ظاهر الرواية ان هذا الكلام عام وقد زاد على حرف الجواب لان جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق
فيجعل مبتديا ولان غرضه قد يكون ايحاشها لما اعترضت عليه فيما احله الشرع وكان في الغرض تردد
فلا يصح الغرض مقيدا فاذا قال نويت غيرها لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وانه ارادة الخصوص في
العام ويصدق ديانة بناء على غرضه   علي المشي الى بيت الله او الى الكعبة حجة او عمرة ماشيا
لان هذه العبارة كناية عن ايجاب الحج شرعا لما روي ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت

فامرها

٣٦٩

فامرها النبي عليه السلام ان تحرم بحجة او عمرة وكذا لكونها لان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا
اللفظ وفي القياس لا يلزمه شيء لان النذر انما يصح بما شرع قربة بعينه والمشي ليس بقربة فان ركب
اراق دما لانه ادخل النقص في الحج والعمرة لان الحج ماشيا افضل واكمل فاذا التزم بصفة الكمال واداه
بصفة النقصان لزمه الجبر وهو الدم   بخلاف الخروج والذهاب الى بيت الله او المشي الى الحرم او
الصفا او المروة اي لو قال علي الخروج او الذهاب الى بيت الله فلا شيء عليه لان الزام الحج او العمرة بهذه
العبارات غير متعارف وكذا لو قال علي المشي الى الحرم او الى الصفا او الى المروة فلا شيء عليه وهذا عند ابي حنيفة
وقالا يلزمه في قوله علي المشي الى الحرم ان قال بحجة او عمرة وكذا لو قال الى المسجد الحرام وهو على هذا الخلاف
لهما ان الحرم شامل الى البيت وكذا المسجد الحرام فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة فانهما منفصلان
عنه ولابي حنيفة ان ايجاب الحج بهذه العبارة غير متعارف وحقيقة اللفظ لا ينبئ عن الحج او العمرة فلا
يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ ايضا فامتنع اصلا كذا في الهداية   عبده حر ان لم يحج العام فشهدا
بنحره بالكوفة لم يعتق اي ومن قال عبده حر ان لم احج العام ثم قال قد حججت وشهد شاهدان انه
نحر العام بالكوفة لم يعتق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يعتق لان هذه قامت على امر معلوم
وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فتحقق الشرط ولهما ان هذه شهادة قامت على النفي والشهادة شرعت
للاثبات دون النفي فلا تقبل وهذا لان المقصود من هذه الشهادة نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب
لها فصار كما اذا شهدا انه لم يحج غاية ما في الباب ان هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين
نفي ونفي تيسيرا للامر فان قيل الشهادة على النفي انما تقبل اذا لم تكن مقرونة بالاثبات اما اذا اقترنت بالا
ثبات تقبل كشهود الارث اذا قالوا ان هذا وارث فلان لا نعلم له وارثا غيره حتى يدفع المال اليه الشهود
له من غير تلوم والمشهود به هنا امر ثبوتي وهو التضحية والنفي ثبت ضمنا فينبغي ان تقبل بالطريق الاولى
قلنا التضحية وان كان امرا ثبوتيا لكنها مما لا تدخل تحت القضاء فلم تكن هي معتبرة بل نفي النوع مقصود بخلاف

الاثر كذا في الكفاية وحنث في لا يصوم بصوم ساعة بنية وفي صوما او يوما بيوم
اي من حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر حنث لوجود الشرط وهو الصوم لانه عبارة
عن الكف عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد ولو حلف لا يصوم صوما او لا يصوم يوما ثم
صام ساعة ثم افطر لا يحنث حتى يصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس لانه يراد به الصوم المعتبر شرعا اذا
لم يصرح في تعيين المدة وكذلك ذكر الصوم مطلقا يوجب الانصراف الى الكامل وهو الصوم المقدر شرعا
وفي لا يصلي بركعة وفي صلاة بشفع اي من حلف لا يصلي فصلى ركعة حنث لان الركعة هي الجامعة
لاركان الصلاة والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلاة
عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يات بجميعها لا يصلي صلاة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الكف
والامساك في الجزء الثاني يتكرر وفي شرط اليمين لا يشترط التكرار ولو حلف لا يصلي صلاة لم يحنث ما
لم يصل ركعتين لان مطلق الصلاة ينصرف الى الكامل وهي الصلاة المعتبرة شرعا واقلها شفعا لنهي النبي
عليه السلام عن البتيراء وان لبست من غزلك فهو هدي فملكت قطنا فغزلته ونسج فهو هدي اي من قال
لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي فشرى قطنا فغزلته ونسج فلبسه فهو هدي عند ابي حنيفة رحمه الله
وقالا ليس عليه ان يهدي حتى تغزل من قطن كان في ملكه يوم حلف والمراد من الهدي التصدق بمكة لان
الهدي اسم لما يهدى الى مكة لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان
لبسه من الثياب ليس بملكه لانه قد يلبس عارية وكذلك غزل المرأة ليس من اسباب ملكه لانها قد تغزل
من قطنها ولابي حنيفة رحمه الله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد الا ترى
ان الزوج لو اشترى قطنا فغزلته ونسجته بغير اذنه يكون المنسوج للزوج فثبت ان غزل المرأة من قطنه
سبب ثبوت ملك الزوج في المغزول وقوله فنسج يروى بضم النون وكسر السين على بناء المفعول وفي عبارة
فنسجته وهذا اشارة الى انه لا فرق بين ما اذا انسجه الزوج او غيره بامره او نسجته المرأة ولبس خاتم ذهب

اوعقد

٢٧٥

او عقد لؤلؤ او مرجان حلي لا خاتم فضة اي من حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم ذهب حنث لانه حلي ولهذا لا يحل
استعماله للرجال ولو لبس عقد لؤلؤ فان كان مرصعا حنث بالاتفاق وان كان غير مرصع لا يحنث عند ابي حنيفة
لانه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا اختلاف زمان وقالا يحنث وعليه الفتوى
كذا في الهداية والصحيح لان التحلي به على الانفراد معتاد وقد سمي في القرآن حليا قال الله تعالى وتستخرجون
حلية تلبسونها واما المستخرج من البحر اللؤلؤ والمرجان والحلية اسم لما يتحلى به كذا في الكفاية ولو لبس خاتم
فضة لا يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا في كمال العرف لحاجة شرعا لانه يباح استعماله للرجال ولو كان على هيئة خاتم النساء
على الرجال وهذا اذا لم يكن مفصصا فان كان مفصصا يحنث كذا في الكفاية ولا يجلس على
الارض فجلس على بساط او حصير او لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراش اخر فنام عليه او لا يجلس على هذا
السرير فجعل فوقه سرير اخر لا يحنث اي من حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لا يحنث لانه لا يسمى جالسا
على الارض عرفا بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه بان جلس على ذيله لانه تبع له فلا يعتبر
حائلا ولو خلع ثوبه فالقاه على الارض ثم جلس عليه لا يحنث لانه لم يبق تبعا له فصار بمنزلة
البساط وكذلك لو حلف لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراشا اخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون
تبعا له وكذلك لو حلف لا يجلس على سرير معين فجعل فوقه سريرا اخر فجلس لا يحنث لان الجلوس على سرير اخر لا يكون
جلوسا على هذا السرير لان الشيء لا يتبع مثله ولو جعل على الفراش قراما او على السرير بساطا او حصيرا حنث
لان القرام تبع الفراش فيعد نائما على الفراش وكذا الجلوس على السرير لا يعتاد بدون بساط او حصير فالجالس
على بساط او حصير فوقه جالس على السرير كذا في شرح الوقاية اليمين في الضرب والقتل وغيرها الحياة
قبض الدين وشم الريحان وامثالها ان ضربتك وكسوتك وكلمتك ودخلت عليك تقيد بالحياة اي من
قال لاخر ان ضربتك فعبدي حر فهو على الضرب في حياته فلو مات ثم ضربه لا يحنث لان الضرب اسم لفعل مؤلم
يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحياة في قول عامة العلماء

خلافا لابي الحسن الصالحي فان عنده يعذب الميت من غير حيوة فان قيل أشكل بقصة ايوب عليه السلام
قال الله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث قلنا يحتمل انه منسوخ ويحتمل انه مخصوص بامرأة ايوب لعدم
جنايتها ويحتمل ان الايلام قد وجد فيها لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الضغث قبضة من الشجرة يخالف
ما روي انه حزمة صغيرة من حشيش وكذلك لو قال ان كسوتك فعبدي حر فكفنه بعد موته لا يحنث لان المراد
به التمليك عند الاطلاق وهو من الميت لا يتحقق الا ان نوى به الستر وكذلك لو قال ان كلمتك فعبدي حر فكلمه
بعد موته لا يحنث لان المقصود من الكلام الافهام وذا لا يتحقق في الميت فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام
قد كلم اصحاب القليب من اهل البدر من الكفار حين القاهم في القليب قام على راس القليب فقال هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا فقال عمر رضي الله عنه اتكلم الجيف الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع منهم قلنا
هذا غير ثابت لقوله تعالى انك لا تسمع الموتى وقوله وما انت بمسمع من في القبور وان ثبت فهو معجزة للرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وقيل بل المقصود من ذلك وعظ الاحياء لا افهام الموتى وكذلك لو لا يدخل عليه فدخل عليه
بعد موته لا يحنث لان المراد من الدخول الزيارة وبعد موته يزار قبره لا هو الا يرى ان من اتى باب غيره لا
يسمى زائرا او لو دخل عليه وهو نائم لا يسمى زائرا ايضا فهذا اولى بخلاف الغسل والحمل واللمس اي لو قال
ان غسلتك فعبدي حر فغسله بعد ما مات حنث لان المراد من الغسل التطهير وهو يتحقق في الميت كما
في الحي الا يرى ان من صلى وهو حامل ميتا ان كان غير مغسول لا يجوز صلوته وان كان مغسولا يجوز وكذلك
لو قال ان حملتك فعبدي حر فحمله بعد ما مات حنث لان الميت اخرج الى الحمل من الحي وكذلك لو قال ان لمستك
فعبدي حر فلمسه بعد ما مات حنث لان اللمس حقيقة في الالصاق وهي متحققة في الميت كما في الحي الا انه لا يشترط
فيه الايلام والافهام لا يضرب امراته فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اي من حلف لا يضرب امراته فمد شعرها
او خنقها او عضها لان الضرب اسم لفعل مؤلم على جامعه والايلام قد تحقق وقيل لا يحنث في حالة الملاعبة
وان وجد الايلام لانه لم يتعارف وهذا يدل على انه لو ضربها بالة ايضا في حالة الملاعبة لا يحنث لانه يسمى

ممازحة

٢٧١

ممازحة لا ضربا كذا في الكفاية ان لم اقتل فلانا وهو ميت ان علم به حنث والا لا اي لو قال ان لم اقتل فلانا
فامراته طالق وفلان ميت ان كان قد علم بموته حنث لانه عقد يمينه على حيوة يحدثها الله تعالى فيه وهو متصور
فينعقد اليمين ثم يحنث للعجز العادي لانه لا اعادة للحيوة قبل يوم الموعود وان لم يعلم به لا يحنث لانه عقد
يمينه على حيوة كانت فيه فانه عدم فصار كمسألة الكوز على الاختلاف المذكور فيه ما دون
الشهر قريب وهو وما فوقه بعيد اي من حلف ليقضين دين فلان الى قريب فهو على ما دون الشهر وان قال الى
بعيد فهو شهر فوقه لان مبنى الايمان على العرف ويعد ما دون الشهر قريبا والشهر وما فوقه بعيدا الا يرى انه
تعالى قال بعد العهد ما رايتك منذ شهر ليقضين دينه اليوم فقضاه زيوفا او نبهرجة او دراهم
مستحقة بر ولو رصاصا او ستوقة لا اي من حلف ليقضين دين فلان اليوم فقضاه ثم وجد فلان بعضه
زيوفا او نبهرجة او دراهم مستحقة لم يحنث الحالف لان الزيافة عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز
به صار مستوفيا فاذا وجد شرط البر لا يحنث وكذا قبض المستحقة لا يرتفع برده البر بعد ما تحقق اذ الرد بعد
القبض الصحيح لا يعدم القبض بل ينقضه واليمين قد انحلت قبل النقض بالرد ثم الزيف ما يرده بيت المال
ولا يرده التجار والنبهرجة ما يرده التجار والستوقة المعرب سه تاره يعني ثلث طاقات وهي ما غلب غشه والزيف
والنبهرجة ما غلبت فضته لكن يرد للغش فيكونان من جنس الدراهم فقضاؤهما قضاء للدراهم فان وجد
بعضها ستوقة او رصاصا حنث الحالف لانهما ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم
يكون استبدالا لا استيفاء والبيع به قضاء لا الهبة اي من حلف ليقضين دين فلان اليوم فباعه بها
عبدا او قبضه فقد بر في يمينه لان طريق القضاء هو المقاصة وان وهب الدين لم يبر لعدم المقاصة اذ
ليس اسقاطا من صاحب الدين ولا فعل فيها للحالف بخلاف البيع لانه فعله ثم القبض شرط في البيع لان
الثمن وان وجب بنفس البيع على المشتري الا انه بعرض السقوط فلا يتقرر الوجوب الا بالقبض فلا يتحقق المقاصة
قبل قبض المبيع اذ المثبت للمقاصة وجوب الثمن على المشتري وتقرر الوجوب بالقبض ثم قوله والبيع به قضاء

لا الهبة معناه ان الهبة ليست بقضاء فظاهره يوهم انه يحنث اذا وهبه صاحب الدين دينه لكنه ليس
كذلك لانه ساكت عن الحنث فلا يحمل عليه بل المراد به انه لم يحنث ايضا لفوات المحلوف عليه وهو الدين سواء
قيده باليوم او اطلق كما في المسألة الاولى لكن ينبغي ان يكون عدم الحنث قولهما خلافا لابي يوسف على ما عرف
فعليك بحفظ هذه النكتة لانها مما غفل عنها اكثر من ابناء الزمان فان اردت تحقيقه فانظر في هذا
المحل من الكفاية لا يقبض دينه من فلان درهما دون درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى يقبض كله
متفرقا لا بتفريق ضروري اي من حلف لا يقبض دينه من فلان درهما دون درهم اي يقبض جملة غير متفرق
فقبض بعض دينه لم يحنث لانه يمكنه ان يرد ما قبض ثم يقبض كله جملة واحدة لان الشرط قد وجد
ان قبض كله متفرقا لكن بتفريق ضروري بان قبضها في وزنين ولم يشتغل بينهما بغير عمل الوزن لم يحنث
ايضا لانه قد يتعذر قبض الكل عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه وهو معنى قوله حتى يقبض كله متفرقا
لا بتفريق ضروري ان كان لي الا مائة او غير او سوى فكذا لم يحنث بملكها او بعضها اي من قال ان كان لي
الا مائة او غير مائة او سوى مائة فعبدي حر ولم يملك الا خمسين لم يحنث وكذا اذا كان له مائة
لان المراد منه في العرف نفي ما زاد على المائة لا ما نقص عنها ولانه استثناء المائة استثناء لجميع
اجزائها فكان استثناء الخمسين داخلا تحت الاستثناء وغير وسوى اداة الاستثناء مثل الا
لا يفعل كذا تركه ابدا اي من حلف لا يفعل كذا فعليه ان يتركه ابدا فان فعل حنث لانه نفى الفعل مطلقا
فيقتضي عدم الفعل في جميع العمر فوجود الفعل في جزء واحد منه ينافي العدم في جميعه ليفعلنه
بر بمرة اي من حلف ليفعلن كذا ففعل مرة بر في يمينه لان الملتزم فعل واحد غير معين اذ المقام مقام
الاثبات فيبر باي فعل كان ناسيا او مكرها او بطريق التوكيل فيما تجري فيه النيابة كذا في الهداية والكفاية
ولو حلفه وال ليعلمن بكل داعر تقيد بقيام ولايته اي ولو حلف السلطان رجلا ليعلمه بكل داعر دخل
البلدة فاليمين مقيد بحال ولاية الحالف لان المقصود منه دفع شره بالسياسة وبعد زوال ولايته

لافائدة

لا فائدة في الاعلام وزوال الولاية يكون في الموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يجب الاعلام
بعد العزل لانه مقيد لاحتمال انه يولى ثانيا فيه دب الداعر وجه الظاهر انه موهوم فلا يبقى عليه
الحكم ثم الداعر هو الخبيث المفسد من قولهم عود دعر اي كثير الدخان كذا في الكفاية نافلا عن المغرب
بر بالهبة بلا قبول بخلاف البيع اي من حلف ان يهب عبده من فلان فوهبه ولم يقبل بر
في يمينه وقال زفر لا يبر اعتبارا بالبيع لان الهبة تمليك مثل البيع ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع
ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولا يقال باع ولم يقبل ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به وان
حلف ان يبيع عبده من فلان فقال بعت عبدي منك ولم يقبل فلان حنث لان البيع معاوضة
فاقتضى الفعل من الجانبين فكان تمامه بهما قال العبد الضعيف هذا مفهوم ما ذكر في الهداية
والكفاية والمذكور في الينابيع على خلاف هذا وفيه نظر لانه قال لو حلف ان اهب عبده من
فلان ففعل ولم يقبل بر في يمينه وان كان في عقد ... مثل البيع والاجارة لم يحنث متى
يقبل ذلك منه فلا خفاء في انه مشكل لا يشم ريحانا لا يحنث بشم ورد وياسمين اي من حلف
لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لم يحنث لان الريحان اسم لما لا ساق له والورد والياسمين ساق
الا يرى ان الله تعالى قال والنجم والشجر يسجدان ثم قال والحب ذو العصف والريحان فقابل بالشجر
غير الشجر فعرفنا ان ما له شجر ليس بريحان كذا في الكفاية البنفسج والورد على الورق اي من
حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بايعه بايع البنفسج قيل
في عرفنا يقع على الورق وان حلف على الورد فهو على ورقه لان الورد حقيقة فيه وفي العرف يراد به الورق
ايضا فكان العرف مقررا للحقيقة حلف لا يتزوج فزوجه فضولي واجاز بالقول حنث و
بالفعل لا اي من حلف لا يتزوج فزوجه رجل بغير اذنه فبلغه فاجاز بالقول حنث لان الاجازة
بالقول في الانتهاء كالتوكيل في الابتداء وان اجازه بالفعل كسوق المهر او الوطء لا يحنث وهو المختار

وهذا ايضا يؤيد ما قلنا في المسئلة الحلف بكلمة كلما والفرق بين الفعل والقول ان النكاح فرق
يختص بالقول فاذا اجازه بالقول فالحكم يثبت بقوله وان لم يثبت العقد بقوله فاذا اجاز
بالفعل لم يثبت بفعله لا الحكم ولا الانعقاد فينعدم شرط الحنث كذا في الفتوى الكبير ومنها
ايضا من حلف وقال ان تزوجت امراة وامراة من تزوجتها فهي طالق فامر رجلا فزوجها اياه
لم تطلق لانه حنث بالامر فحين زوجها المامور لم يكن اليمين باقية فاحفظ هذه النكتة فانها لطيفة

ودارة بالملك والاجارة اي من حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا اسكنها حنث سواء
كانت ملكا او اجارة عنده لان داره هي التي يسكنها عرفا وقد قلنا ان الدار لا تعاد لعينها
بسبب اليمين بل لعداوة صاحبها فلهذا لا فرق بين ما اذا كانت الدار ملكا او مستاجرة

حلف ان لا مال له وله دين على مفلس او ملي لم يحنث لان مبنى الايمان على العرف والدين
لا يسمى مالا عرفا بخلاف الزكوة لان مبنى وجوبها على القدرة الميسرة فلذلك لو كان له دين على مقر
او جاحد وله بينة او علم قاضي يجب عليه الزكاة ولا فرق في هذا بين ما اذا كان المديون
معسرا او موسرا ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من كتاب الايمان شرع في كتاب الحدود ودلالة
من اليمين هو المنع وكذا الحد هو المنع لغة فتناسبا وهو هي جمع الحد وهو في اللغة
المنع ومنه يسمى البواب حدادا لمنعه الناس عن الدخول على السلطان وفي الشرع هو اسم لما ذكره في الكتاب
وهو قوله الحد عقوبة مقدرة حقا لله تعالى قيد بقوله مقدرة احترازا عن التعزير فانها عقوبة
غير انها غير مقدرة شرعا بل تقديره مفوضا الى راي الحاكم وقيد بقوله لله تعالى احترازا
عن القصاص فانه شرع لدرك الثار وهو حق العباد واعلم ان تقديرات الشرع على اربعة انواع منها
ما هي يمنع الزيادة والنقصان وهو الحد وعدد ومنها ما ليس يمنع الزيادة والنقصان كما قال الله تعالى
وما تدري نفس ماذا تكسب غدا انا فلا تعلم ماذا نكتسب في هذا اليوم في الزمان الثاني

ولا في بعد

ولا في بعد غد ومنها ما هو لمنع الزيادة دون النقصان وهو خيار الشرط عند ابي حنيفة ومنها
ما هو لمنع النقصان دون الزيادة كمدة السفر كذا في الكفاية والزنا وطي في قبل خال عن ملك
وشبهته الزنا بالمد والقصر فالقصر لاهل الحجاز قال الله تعالى ولا تقربوا الزنا على قراءة القصر والمد
لغة اهل نجد قال الفرزدق ابا حاضر من يزن يعرف زناه ومن يشرب الخرطوم يصبح مسكرا
الخرطوم وهو الخمر ثم قيد بقوله في قبل احترازا عن اللواطة على ما يجيء وقيد بقوله خال عن ملك
احترازا عن وطي المنكوحة والمملوكة فانه حلال وكذا احترازا عن وطي امراته الحائض وجاريته الحائض
وقيد بقوله وشبهته احترازا عن المبتوتة بالثلاث ومثلها تذكر بابات عندنا ويثبت بشهادة
اربعة بالزنا لا بالوطي والجماع اي يثبت بشهادة اربعة من الرجال يشهدون بالزنا لا بالوطي والجماع
لان فيهما احتمالا لانه لعله وطيها فيما دون الفرج او جامعها كذلك واشترط الاربعة لقوله تعالى ثم لم ياتوا
باربعة شهداء ولقوله عليه السلام للذي قذف زوجته ايت باربعة يشهدون او يشهدون على صدق
مقالتك ولان في اشتراط الاربعة تحقيق معنى الستر وهو مندوب فيسالهم الامام عن ماهيته
وكيفيته ومكانه وزمانه والمزني بها اي واذا شهدوا سالهم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو
اما السؤال عن الماهية فللاحتراز عما اذا وطيها فيما دون الفرج فان من الناس من يعتقد كل
وطي انه زنا قال عليه السلام العينان تزنيان وزناهما النظر الحديث واما السؤال عن الكيفية فللاحتراز
عما اذا تماسا الفرجان من غير ايلاج وقيل للاحتراز عن صورة الاكراه واما السؤال عن المكان فللاحتراز
من فعل الزنا في دار الحرب واما السؤال عن الوقت فللاحتراز عن كون العهد متقادما واما السؤال
عن المزني بها فللاحتراز عن ان يكون له نكاح او شبهة نكاح مع المفعول بها لا يعلمه الشهود فاذا
فسروا تبين ذلك للقاضي كذا في الكفاية ولان النبي عليه السلام استفسر ماعزا رضي الله عنه على هذا التفصيل
فان بينوه وقالوا رايناه وطيها كالميل في المكحلة وعدلوا سرا وجهرا حكم به اي فاذا بين الشهود

ذلك بان قالوا رايناه وطيها هو جواب الماهية وقوله كالميل في المكحلة جواب الكيفية الميل المخشة
اللتي يكحل بها والمكحلة بضم الميم والحاء الكحل وقوله عدلوا معناه فسال القاضي عن حال الشهود فعدلوا
سرا وجهرا اى احد لم المذكورة وتفسير التعديل سرا وجهرا سياتي في كتاب الشهادات ان شاء الله
وانما لم يكتف بظاهر العدالة احتيالا للدر اسقاطه عليه السلام ادرءوا الحدود ما استطعتم وقوله حكم
به جزاء الشرط فان بينوا او قالوا كذا او كذا احكم القاضي بشهادتهم واقام الحد على المشهود عليه
وباقراره اربعا في مجالسه الاربع كلما اقر رده القاضي وقوله باقراره عطف على قوله ويثبت من شهادة
اربعة اى ويثبت الزنا باقراره ايضا اربع مرات والضمير في مجالسه يرجع الى المقر ويشترط ان يكون عاقلا بالغا
لان قول الصبي والمجنون غير معتبر واما اشتراط الاربع فمذهبنا وقال الشافعي يكتفي بمرة
واحدة كما في ساير الحقوق ولان الاقرار مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة
العدد في الشهادة ولنا حديث ماعز فان النبي عليه السلام اخر اقامة الحد الى ان تم الاقرار منه
اربع مرات فلو كان يظهر بما دونها لما اخر بعد وجود ثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فيه
بزيادة العدد وكذا الاقرار ولا بد من اختلاف المجالس لان النبي عليه السلام فعل كذلك بماعز
بان يرده القاضي كل اقر بحيث لا يراه ثم يجي فيقر لان النبي صلى الله عليه وسلم طرده ماعز في كل مرة حتى
تواري بحيطان المدينة كذا في الهداية وساله كما مر فان بينه حد اى فاذا تم الاقرار بها
ساله القاضي عن الماهية والكيفية والمكان والمزني بها للمعنى الذي بينا فاذا بين ذلك
اقام الحد لتمام الحجة المذكورة في قوله وساله كما مر يوجب السؤال عن الزمان لكن السؤال عن الزمان
غير واجب لان فائدته ظهور التقادم وذا لا يمنع الاقرار بل يمنع الشهادة فيقيد في الشهادة فانه مر
الاقرار وقيل لو ساله لجاز لجواز انه زنا في صباه فان رجع عن اقراره قبل الحد او في وسطه خلي
سبيله اى فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد عليه او في وسطه قبل رجوعه وخلي سبيله وهذا

عندنا وقال ابن ابي ليلى لا يقبل رجوعه وهو قول الشافعي رحمه الله لان الحد قد وجب فلا يبطل برجوعه
كما اذا وجب بالشهادة وكما في القصاص وحد القذف ولنا ان رجوعه خبر يحتمل الصدق والكذب
كاقراره ولا مكذب فيه فيتحقق الشبهة بخلاف القصاص وحد القذف لان فيهما تعلق حق العبد
صاحب الحق يكذبه وبخلاف صورة الشهادة لان انكار المشهود عليه شرط صحة ثبوت البينة
وندب تلقينه بلعلك قبلت او لمست او وطئت بشبهة اى ويستحب للامام ان يلقن الرجوع ويقول له لعلك
لمست او قبلت لقوله عليه السلام لماعز لعلك مسستها او قبلتها وقيل ينبغي له ان يقول لعلك تزوجتها او وطئتها
بشبهة فان قيل انما عرض النبي عليه السلام على ماعز الرجوع لانه ارتاب في عقله فقد جاء اشعث اغبر متغير
اللون الا انه لما اصر على الاقرار ودام على نهج العقلاء قبل ذلك الاقرار منه ثم ازال الشبهة بالسؤال وقال
ابك خبل ابك جنون قلنا اما الحال فدليل التوبة والخوف من الله تعالى لا دليل الجنون وانما قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابك خبل ابك جنون ليقنا المبالغة وابرا للحد وقد روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه
قال لماعز بعد مرة الثالثة ان اقررت الرابعة نثبت انه يحد الحد وكان ظاهرا عنهم فان كان
محصنا رجمه في فضاء حتى يموت اى واذا وجب الحد وكان الزاني محصنا رجمه الحاكم بالحجارة حتى يموت
يخرجه الى ارض فضاء كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بماعز وقال عليه السلام لا يحل دم امرء
مسلم الا باحد معان ثلث كفر بعد الايمان وزنا بعد الاحصان وقتل نفس بغير حق والحديث متفق عليه
وانما يخرجه الى فضاء ليكون اقرب الى الاعتبار يبدء والشهود به فان ابوا سقط ثم الامام
ثم الناس اى ويبتدء الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس كذا روى عن علي رضي الله عنه ولان الشاهد
قد يتجاسر على اداء الشهادة ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته احتيالا للدرء الحد وقال الشافعي
لا يشترط بدايته اعتبارا بالحد يعني ان امتنع لا يسقط الرجم كما في الحد بان امر القاضي واحدا بالجلد
امتنع لا يسقط الحد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق في الحد ولا كذلك الرجم

فانه اتلاف وقوله فان ابوا سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذلك اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية
لفوات الشرط وهو البداية من الشهود كذا في الهداية   ويبدأ الامام لو مقرا ثم الناس اي
وان كان الزاني مقرا ابتدا الامام ثم الناس كذا روي عن علي رضي الله عنه وروي ان غامدية
اعترفت بالزنا فرماها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكبر الله بحصاة مثل الحمصة ولغير محصن جلده
مائة جلدة اي وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا   ونصف للعبد اي ونصف
هذا الجلد في حق العبد لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولان الرق منصف
للنعمة والعقوبة ولا فرق في هذا بين ان يكون متزوجا او غيره لان الاحصان في حقه غير متصور
بسوط لا ثمرة له فالجار والمجرور متعلق بقوله جلده اي جلده بسوط لا ثمرة له قيل الثمرة العذبة
وهي ذنب السوط طرفه وقيل الثمرة العقدة والاول اصح كذا في الكفاية وشرح الوقاية وهذا لان التفسير
الاول تصير سوطا آخر فكان كل ضربة ضربتين لكن المشهور هو الثاني ودليل المسألة ان عليا رضي الله عنه
لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته   متوسطا منصوب على انه مفعول مطلق اي جلده جلدا متوسطا
اي بين المبرح وغير المولم والمبرح هذا الشديد يقال برح به الامر تبريحا وضربه ضربا مبرحا وهذا لان
الاول مفض الى الهلاك والثاني خال عن المقصود وهو الانزجار   ونزع ثيابه اي ونزع عنه
ثيابه دون الازار لان عليا رضي الله عنه كان يامر بالتجريد في الحدود ولانه ابلغ في ايصال الالم
غير ان في نزع الازار كشف العورة   وفرق على بدنه الا راسه ووجهه وفرجه اي ويفرق الضرب
على اعضائه لان الجمع في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد شرع زاجرا لا متلفا فلا يضرب
راسه ووجهه وفرجه لقوله عليه السلام لمن امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير وهو جمع الذكر الذي
العضو المعروف على خلاف القياس ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس والوجه مجمع المحاسن فلعل

الضرب

الضرب يفضي الى فوات شيء منها فيكون اتلافا معنى وقال ابو يوسف يضرب الراس سوطا لقول ابي بكر الصديق
رضي الله عنه اضربوا الراس فان فيه شيطانا قلنا تاويله انه كان في مباح القتل وقد نقل انه قال ذلك في حربي
والاهلاك فيه مستحق   ويضرب الرجل قائما في الحدود وغيرها اي ومن غير ان يلقى على الارض ويمد
رجلاه وقيل ان يمد الضارب يده فوق راسه وقيل ان يمد السوط على العضو بعد الضرب كذا في شرح الوقاية
والدليل عليه قول علي رضي الله عنه يضرب الرجال في الحد قياما والنساء قعودا ولانه لا يفعل ما ذكرنا [illegible]
المدعى على اختلاف الاقوال لانه زيادة على المستحق   ولا ينزع ثيابها الا الفرو والحشو اي ولا ينزع عن المرأة ثيابها
في الحد لان في تجريدها كشف العورة الا انه ينزع عنها الفرو والحشو لانهما يمنعان وصول الالم الى المضروب
والستر حاصل بدونها   وتضرب جالسة اي وتضرب المرأة في الحد جالسة لما روينا من حديث علي رضي الله عنه
ولان الجلوس استر لها   ويحفر لها في الرجم لا له اي وان حفر لها في الرجم جاز لان النبي عليه السلام حفر للغامدية
بذلك ولانها مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر هو المنقول ولا يحفر للرجل لان النبي
عليه السلام لم يحفر لماعز ولا ربطه ولا امسكه بل كان مطلقا حتى هرب من ارض قليلة الحجارة الى ارض كثيرة الحجارة
كذا في الكفاية   ولا يحد عبده بلا اذن الامام اي وليس للمولى ان يقيم الحد على عبده الا باذن الامام
وقال الشافعي له ذلك لان له ولاية مطلقة عليه فانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير
ولنا قوله عليه السلام اربع الى الامام وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان الغرض منها اخلاء العالم
عن الفساد فلا يستوفيه الا نائب الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد الا ترى انه يعزر
الصبي وحق الشرع موضوع عنه كذا في الهداية   واحصان الرجم الحرية والتكليف والاسلام والوطء
بنكاح صحيح وهما بصفة الاحصان اعلم ان احصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا
صحيحا ودخل بها وهما على حالة الدخول بصفة الاحصان فقيد بقوله احصان الرجم احترازا عن احصان القذف
لانه غير هذا على ما سيجيء وقيد بالحرية لان العبد اذا زنى فلا رجم عليه لان الحرية ممكنة من النكاح

يمكن من الوطء الحلال وقيد بالتكليف اى العقل والبلوغ لان التكليف شرط اهلية العقوبة اذ لا خطاب
بدون العقل والبلوغ وقيد بالاسلام لانه يؤكد اعتقاد حرمة الزنى وهذا عندنا وقال ابو يوسف والشافعي
رحمه الله لا يشترط الاسلام لان النبي عليه السلام رجم يهوديين ولنا ذلك كان بحكم التورية ثم نسخ
وقد قال عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن وقيد بقوله وطئ احترازا عن البكر فان حده الجلد على ما
تقدم وقيد بالنكاح الصحيح لان الرجم اغلظ العقوبات فيستدعي اغلظ الجنايات والجناية في الاقدام
على الزنا بعد اصابة الحلال يكون اغلظ وقيد بقوله وهما بصفة الاحصان والواو حالية ومعناه وهما
حال الدخول على صفة الاحصان لانه لو دخل على المنكوحة المملوكة او الكافرة او المجنونة او الصبية
لا يكون محصنا لعدم تكامل النعمة اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقل ما يرغب في الصبية لقلة رغبتها فيه
وكذا في المملوكة حذرا عن رق الولد وكذا تقل الالفة مع اختلاف الدين وفي الكافرة خلاف ابي يوسف
رحمه الله والاصل في هذا ان الكفران النعمة يتغلظ عند تكاملها وتكثرها وهذه الاشياء من
جلائل النعم فيكون من جرمه عن الزنا فعند ارتكابه مع وجود هذه النعم يجب تغلظ فان قيل العلم
والشرف ايضا من جلائل النعم مع انهما لم يعتبرا في احصان الرجم قلنا ان الشرع لم يرد باعتبارهما ولا
يمكن نصب الشرع بالرأي ثم المعتبر في الدخول هو الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل سواء انزل او
لم ينزل ولا يجمع بين الجلد والرجم وجلد ونفي اى لا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم لان النبي عليه السلام لم
يجمع بين الجلد مع وجود الرجم معرى عن الفائدة لان الزجر الاعلى يحصل بالرجم فيكون فيه ارتكابه
بلا فائدة وكذا لا يجمع في البكر بين الجلد والنفي وهذا عندنا وقال الشافعي رح يجمع لقوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان الزنا انما نشأ من الصحبة والمؤانسة والتغريب قاطع لهما ولنا قوله
تعالى فاجلدوا واجعل الجلد كل الجزاء لان حرف الفاء يقتضي ان يكون جزاء والجزاء ما يكون كافيا لا من
قولهم جزاء بالهمزة اى كفى ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة وهذا اولى مما

قاله ولا تغريب جاوى صح اى ولو غرب الامام بلا تحديد الحاكم بل بسياسة لا حدا لان التغريب
قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراى فيه الى الامام والى هذا يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة رضي الله
عنهم ان عمر نفى نصر ابن حجاج من المدينة وكان رجلا ذا جمال تفتتن به النساء نفره حتى قيل فيه الابيات
خوفا من تحريها وهل سبيل الى نصر بن حجاج والمريض يرجم ولا يجلد حتى يبرأ اى اذا زنا المريض وحده
الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان الجلد لا يجلد حتى يبرأ لئلا يؤدي
الى الهلاك اثر لا يقع الجلد مع شدة الحر والبرد والحامل حتى تلد وتخرج من نفاسها
وان كان حدها الجلد اى اذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد لانه نفس
محترمة لا جناية منه وان كان حدها الجلد لا تحد حتى تخرج من نفاسها لان النفاس نوع مرض فتؤخر
الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل كذا في الهداية فعلم ان قوله والحامل
حتى تلد معناه والحامل لا ترجم حتى تلد وقوله وتخرج من نفاسها اى ولا تحد حتى تخرج من نفاسها ان كان
حدها الجلد وعن ابي حنيفة انه لو كان حدها الرجم يؤخر الى ان يستغني الولد عنها ان لم يكن
في الناس من يربيه لان في التأخير صيانة الولد عن الضياع وهذا اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان النبي عليه السلام قال
لمن ضعفت ارجعي حتى تستغني ولدك ثم الحامل تحبس الى ان تضع حملها ان كان ثبوت الحد
بالبينة وان كان بالاقرار لا تحبس لان الرجوع عن الاقرار جائز ثم المصنف شرع فيما بين ماهية الحد
وكيفيته واقامته شرع في بيان ما يوجب الحد وما لا يوجبه فقال باب الوطء الذي يوجب الحد والذي
لا يوجبه اعلم ان الشبهة نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل ويسمى شبهة حكمية
وهي ناشئة عن دليل الشرع نافية للحرمة فالاولى تتحقق في حق من اشتبه عليه ولا تتحقق في حق من لم يشتبه عليه حتى
لو قال علمت انها على حرام يجب الحد والثانية لا ... ان يظن غير الدليل دليلا ولا بد من الظن
لتحقق الاشتباه والشبهة الثانية تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا يتوقف على ظن الجاني

واعتقاده والحد يسقط بكل النوعين لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات ثم اراد الشروع في تقسيم الكل
وهو ولا حد بشبهة المحل وان ظن حرمته كوطء امة ولده وولد ولده ومعتدة الكنايات
اي اذا وطئ الرجل جارية ولده او جارية ولد ولده او وطئ المطلقة طلاقا باينا بالكنايات او وطئ
الجارية المبيعة قبل التسليم او وطئ الجارية المجهورة والمشتركة بينه وبين غيره او وطئ المرتهن الجارية
المرهونة ففي هذه المواضع لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الدليل النافي للحرمة
قائم في كل واحدة من هذه الصور وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وقال بعض الصحابة
ان الكنايات رواجع وكون المبيعة في يد البائع بحيث لو هلكت ينتقض البيع دليل على الملك وكون
المرهونة اي غير مقابل بمال دليل عدم زوال الملك وكذا الملك في الجارية المشتركة دليل للحل
فلا يعتبر ظن الجاني واعتقاده في حق سقوطه هنا لانا اذا نظرنا الى الدليل مع قطع النظر عن المانع
يكون منافيا للحرمة كذا في شرح الوقاية وبشبهة الفعل ان ظن حله كمعتدة الثلاث وامة
ابويه وزوجته وسيده وبشبهة الفعل عطف على قوله لا حد بشبهة الفعل كما اذا وطئ الرجل مبانة
بالثلاث وقال ظننت انها تحل لي لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس
والنفقة فاعتبر ظنه في حق سقوط الحد وان ظننت انها علي حرام حد لزوال الملك المثبت للحل
من كل وجه اذ الكتاب ناطق بانتفاء الحل وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد الآية ولا يعتبر قول
المخالف فيه لانه خلاف وليس باختلاف لان الخلاف قول بلا دليل والاختلاف قول ناشئ عن دليل
والمراد من المخالف هنا الروافض من الزيدية والامامية وكذلك لو وطئ امة ابويه وقال ظننت
انها تحل لي لان اتصال الاملاك بين الاصول والفروع قد يوهم ان للابن ولاية وطء جارية
الاب كالاب يتوهم في عكسه وكذلك لو وطئ جارية زوجته وقال ظننت انها تحل لي لان غنى الزوج بمال
الزوجة يورث شبهة كون مال زوجته ملكا للزوج الا ترى الى قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى

اي بمال

اي بمال خديجة وكذلك لو وطئ العبد جارية مولاه وقال ظننت انها تحل لي لان المماليك محتاجون الى اموال
الموالي اذ ليس لهم مال يتمتعون به مع ان الانبساط بين المماليك والموالي كامل ومع ان العبيد يعدون من
الجهال فكانت هذه شبهة لاعتقاده حل وطء اماء مواليهم وكذلك لو وطئ المرهونة في حق المرتهن في رواية
وكذلك لو وطئ المرهونة بعد ما فتكها وان قال ظننت انها لا تحل لي حد في جميع هذه الصورة
لان الحل الحاصل شبهة في حق من يشتبه عليه لا في حق من لا يشتبه عليه وكذلك لو قالت الجارية ظننت
انه يحل لي الحل لا يحد تبعا لان الفعل واحد وقيل تحد هي لانها تابعة في فعل الزنا فاشتبهت
في جانب التبع لا تعتبره مع انها اصل العقوبات ويثبت النسب في الاول فقط اي ويثبت
النسب في الشبهة الاولى اي في شبهة المحل فقط اي لا في شبهة الفعل لانه زنا في حقيقة الا ترى انه لا يحل
فان وطئ في جميع الصور المذكورة في شبهة الفعل لكونه زنا حقيقة ومعنى قوله يثبت النسب اي اذا ادعى
الواطئ ولا يثبت في الثانية وان ادعاه وانما يثبت في الاولى لانه اعتمد دليلا على ما مر وحد بوطء
امة اخيه وعمه وان ظن حلها اي ومن وطئ جارية اخيه او عمه او سائر محارمه سوى الولاد
وقال ظننت انها تحل لي فعليه الحد لانه لا انبساط في المال بين هؤلاء فلم يكن الظن مستندا الى دليل
فيكون كالسرقة فانه اذا سرق من مال هؤلاء لا يقطع قلنا لان بعضهم هناك يدخل بيت البعض
من غير استئذان فلم يتحقق الحرز والقطع دائر مع الحرز واما ههنا فالحل دائر مع الملك ولا ملك
ولو بوجه كذا في الكفاية وامرأة وجدت على فراشه فوطئها وامرأة بالجر عطف على امة اخيه اي
وحد ايضا بوطء امرأة اجنبية وجدها على فراشه لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا
الى دليل وكذلك اذا كان اعمى لانه امكنه التمييز بالسؤال الا اذا دعاها فاجابته اجنبية فقالت انا
زوجتك فجامعها لا يحد لان اخبارها دليل ولو اجابته ولم تقل انا زوجتك فجامعها فانه يحد لانه يمكنه
تقل انا زوجتك بل اجابته بالفعل يحد كذا في الكفاية لا باجنبية زفت اليه فقيل هي زوجتك

المهر لان الظاهر في الذاب الشبهة وبالشبهة يسقط الحد فاذا سقط هذا الحد بالشبهة لا حد بوطي
اجنبية زفت اليه وقلن انها زوجتك لكن يجب عليه المهر وعليها العدة بذلك قضى علي رض
ولانه اعتمد دليلا في موضع الاشتباه والدليل هو الاخبار اذ لا اختصاص للاخبار بين امراته وغيرها
في اول الوهلة ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف فان احصانه لا يسقط عنده لانه يحكم
على الظاهر فقد كان هذا الوطء حلالا في الظاهر فلا يسقط به احصانه وجه ظاهر الرواية انه
منعقد انه حقيقة واعتبار بقيام صورة آخر الشبهة [illegible] وبمحرم نكحها اي ولا حد ايضا بوطي حرمة
التي نكحها اي من تزوج امراة لا يحل له نكاحها فوطئها لم يجب عليه الحد عند ابي حنيفة رحمه الله لكنه
يعزر اذا كان عالما بذلك وقالا عليه الحد اذا كان عالما بذلك وهو قول الشافعي رح لهما ان هذا
لا يصادف محله فيلغو كما اذا اضيف العقد الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه
ولا حل فيها فلا يكون محل العقد ولابي حنيفة ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يقبل
الانثى من بنات آدم قابلة للتوالد وهو المقصود وكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام الا انه
تقاعد عن افادة حقيقة الحل بالنص فيورث الشبهة الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر
فيعزر [illegible] وباجنبية في غير القبل عطف على قوله بمحرم نكحها اي ولا حد ايضا بوطي اجنبية
في غير القبل لكنه يعزر لانه فعل منكر ليس فيه شيء مقدر [illegible] وبلواطة عطف على اجنبية اي لا حد
ايضا باللواطة وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحد حد الزنا وهو احد قولي الشافعي رح وفي قول آخر
اما الوطي للمراة في الدبر يحد بلا خلاف [illegible] على الخلاف وان فعل ذلك بزوجته او
او بعبده لا يحد بلا خلاف لهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال
وبه تمحض حراما فيحد وفي احد قولي الشافعي يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول
به وله ان الصحابة قد اختلفوا في موجبه فقال بعضهم يحرق بالنار وقال بعضهم يهدم عليه الجدار

تعالى بعضهم ينكس من موضع مرتفع ويتبع بالاحجار فلو كان هو زنا لما اختلفوا اذ لا يثبت حكم [illegible]
في المنصوص عليه [illegible] باشتباه المعنى والامر والرأي الى الامام [illegible] وليس هو في معنى الزنا لانه ليس فيه
اضاعة [illegible] اشتباه الانساب ولانه نادر [illegible] لانعدام الداعي في احد الجانبين وما [illegible]
يحمل [illegible] على سياسة او على المستحل كذا في الهداية ثم عندهما ان كانا محصنين يرجمان كالزنا
بينا [illegible] وبهيمة عطف على اللواطة اي من اتى بهيمة فلا حد عليه لانه ليس بمعنى الزنا في كونه جناية
وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه غاية السفه او فرط الشبق [illegible]
انه لا يجب ستر فرج البهيمة ولو كان في الطبع داع اليه لوجب ستره الا انه يعزر لانه ارتكب جريمة
[illegible] فيها عقوبة وروي عن علي رضي الله عنه انه امر بذبح هذه البهيمة وحرقها بعد ذبحها
ليس بواجب وانما فعل لقطع التحدث [illegible] ان راى الامام ان يفعل ذلك [illegible] ذبح [illegible]
الفاعل قيمتها ان كانت لغيره وان كانت مما يوكل يذبح ويوكل عند ابي حنيفة ويضمن الفاعل ان كانت
لغيره وعند ابي يوسف يذبح ويحرق ويضمن الفاعل كذا في الكفاية [illegible] وبزنا بدار حرب او بغي اي لا حد
ايضا بزنا في دار الحرب او بغي اي من زنى في دار الحرب او دار البغي ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد عندنا
وقال الشافعي يحد لانه التزم باسلامه احكام الاسلام اينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا تقام الحدود
في دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة عنها فيعرى الوجوب عن الفائدة
ولا يقام بعد ما خرج لان الفعل لما لم ينعقد في الابتداء موجبا فلا ينقلب موجبا في الانتهاء
ولو غزا من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه
تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة كذا في الهداية فان قيل ان هذا الحديث
معارض لقوله تعالى فاجلدوا فلا يقبل قلنا قد خص منها مواضع الشبهة فبعد ذلك يجوز تخصيصه
بخبر الواحد [illegible] وبزنا حربي بذمية في حقه اي ولا حد ايضا بزنا حربي بذمية في حق الحربي اي اذا دخل

الحربي دارنا بامان فزنا بذمية او زنا ذمي بمستامنة يحد الذمي والذمية عند ابي حنيفة ولا
يحد الحربي والحربية وكذا الكلام قول محمد في الذمي اذا زنا بحربية فاما اذا زنى الحربي بذمية لا يحد
ان عند محمد وهو قول ابي يوسف اولا وقال ابي يوسف يحد وان كلهم وهذا قوله الآخر لان المستامن
من التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما ان الذمي التزم مدة عمره الا ترى
انه يقتل قصاصا ويحد في القذف ولهما انه ما دخل للقرار بل لحاجة ثم يعود من اهل دارنا
ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم والذمي به وانما التزم الحكم ما يرجع الى تحصيل
مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع في الانصاف التزم الانصاف والقصاص وحد القذف من
من هذا القبيل واما حد الزنا فحق الشرع فلا يلتزمه والفرق لمحمد ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل
والمرءة تابعة له فامتناع الحد في حق الاصل يوجب الامتناع في حق التبع لا بعكسه وبزنى صبي
او مجنون بمكلفة بخلاف عكسه اي ولا يحد ايضا في زنى صبي او مجنون بمكلفة وفي عكسه يحد وهو ما
اذا زنى مكلف بصبية او مجنونة فانه يحد دونها ثمره هذا عندنا وقال زفر والشافعي يجب الحد
عليها في المسئلة الاولى وهو رواية عن ابي يوسف في المسئلة الثانية اتفاقية لهما ان العذر من
جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه لان كلا منهما مواخذ بفعله ولنا
ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل الا ترى انه يسمى واطيا وامرءة موطوئة وانما سميت
زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية باسم المرضية ولكونها مسببة بالتمكين فتعلق
الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا والزنا فعل من هو مخاطب بالكف عنه وفعل الصبي والمجنون ليس
بهذه الصفة فلا يكون تمكينها الزنا بخلاف عكسه لان الرجل اذا كان عاقلا بالغا ففعله يكون زنا
والمرءة واذا كانت مجنونة او صبية يكون من شانها الوقوع فعل الزنا عليها وان لم يكن معاقبة
وبالزنا بمستاجرة اي ولا يحد ايضا بالزنا بمستاجرة وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحد وعليه

قول صاحب المختصر اذا زنى بالمرءة مستاجرة كذلك لم يصرح به الهداية واذا اعطاها مالا
يشترط المكث اما اذا اعطاها مالا ولم يشترط شيئا او استاجرها للخبز او الطبخ ثم جامعها يحد اجماعا
ولهذا قيد صاحب المختصر بقوله لذلك اي مستاجرة للزنا كذا في المصفى لهما انه زنى حقيقة فلا يعرى
عن الحد ولابي حنيفة ان صورة العقد اورثت شبهة فيسقط بها الحد كما اذا قال امهرتك كذا لازنى بك
حراما وبالاكراه اي ولا يحد ايضا بالزنا في الاكراه اي من اكرهه السلطان على الزنى فزنى فلا حد
عليه وقال زفر يحد وهو قول ابي حنيفة اولا لان انتشار الآلة اية الطوع ولنا ان الآلة تنتشر
قد يكون طبعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة وقالا لا
لا يحد وهذا بناء على ان الاكراه لا يتحقق الا من السلطان عنده لان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا
لتمكنه من الاستعانة بالسلطان في اكراه غيره وعندهما يتحقق الاكراه من كل متغلب لان المؤثر
خوف الهلاك وهو يتحقق من غيره وباقرار ان انكره الآخر اي ولا يحد ايضا باقرار الزاني ان
انكره المقر له اي من اقر اربع مرات بالزنا بفلانة وقالت هي ما زنى بل تزوجني او اقرت هي
بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليهما وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو
يقوم بالطرفين فاورث شبهة فاذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر المحل فان قيل ينبغي ان
يجب المهر في صورة اقرار المرءة بالزنا لانها لا تدعي وجوب المهر فكيف يجب لها قلنا اذا سقط الحد
بدعوى الرجل النكاح وجب العقر وبطل دعواها لان المهر حق الله تعالى في الابتداء ومن زنى بامة
فقتلها لزمه الحد والقيمة اي ومن زنى بجارية فقتلها بفعل الزنى فانه يحد وعليه قيمتها لانه
جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمها وعن ابي يوسف انه لا يحد لان ضمان القيمة سبب لتملك الامة
واعتياض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما ان ضمان قتل
فلا يوجب الملك لان ملكيته قد فات بخلاف ما اذا لم تمت بها فاذهب عينها لان الملك يثبت في الجثة العمياء

فاورث شبهة والخليفة يؤخذ بالقصاص وبالاموال لا بالحد اى كل شيء صنعه الخليفة
فلا حد عليه الا القصاص والاموال فانه يؤخذ بهما لان الحد حق الله تعالى واقامته اليه
لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيمه على نفسه لان فائدة الاقامة الزجر ولا زجر باقامة الغير لا
يفعل بنفسه ولان اقامته بطريق الجزاء والنكال ولا يفعل ذلك احد بنفسه بخلاف القصاص
والاموال لانهما من حقوق العباد وصاحب الحق والارث والمالك فيهما اعلم ان اشتراط
قضاء القاضي في القصاص لتمكين الولي من الاستيفاء لانه شرط لا يجوز بدونه كذا في الكفاية
ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان ما يوجب الحد وما يسقطه اراد الشروع في بيان الشهادة
اللتي يثبت بها الزنا فقال باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها شهدوا بحد متقادم
سوى حد القذف لم يحد اى واذا شهد الشهود بحد متقادم ولم يمنعهم عن الشهادة بعدهم
عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة والاصل في هذا ان الحدود التي
لله تعالى تبطل بالتقادم عندنا خلافا للشافعي لانه يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار
احد الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين حسبتين اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار
الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لا يكون الا لحقد او عداوة وان كان التاخير لا للستر
فاسقا انما يتهما بالمانع من القبول بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه بخلاف حد القذف
لان فيه حق العبد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل التاخير على انعدام الدعوى بخلاف حد السرقة
لان الدعوى ليس بشرط للحد لانه خالص حق الله تعالى بل شرط للمال ولا يجب على الشاهد اعلامه
فبالكتمان يصير فاسقا آثما وضمن المال اى ان شهدوا بالسرقة المتقادمة لا يقطع
ولكن يثبت فيها ضمان المال لانه حق العبد وهو لا يسقط بالتقادم وعند الشافعي يقبل
القطع ايضا لما قلنا كذا في شرح الوقاية ثم حد التقادم عند ابي حنيفة مفوض الى راي القاضي

وقيل

وقيل مقدر بستة اشهر وقيل بشهر وهو الاصح ولو اشهدوا بزنا بغائبة حد بخلاف السرقة اى
اذا شهدوا على رجل انه زنا بفلانة وهي غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو
غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة تنعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وغائبة المرأة لا
يتوهم دعوى الشبهة ولا عبرة بالموهوم لانه شبهة الشبهة وهي غير معتبرة فان قيل القصاص اذا
كان بين الشريكين واحدهما غائب لا يتمكن الحاضر من الاستيفاء لاحتمال العفو من الغائب قلنا العفو
حقيقة المسقط فاحتماله يكون شبهة المسقط لا شبهة الشبهة ولو اقروا بالزنا بمجهولة حد وان شهدوا
بذلك لا اى اذا اقر الرجل انه زنا بامرأة لا يعرفها حد لانه لا يخفى عليه امرأته ولا امته خصوصا اذا
ذا امرأة ولا امته واذا شهد الشهود عليه انه زنا بامرأة لا يعرفها لم يحد لان الظاهر انها امرأته او امته
فان قيل لم يشتبه عليه امرأته بان كانت لم تزف اليه قلنا ان الانسان كما لا يقر على نفسه حال الاشتباه
ايضا كذا في الكفاية كما اختلفوا في طوعها او في البلد ولو على كل زنا اربعة اى اذا شهد الشهود
انه زنى بفلانة فقال اثنان منهم زنى بها طائعة وقال آخران بل استكرهها سقط الحد عنهما جميعا
عند ابي حنيفة وقالا يحد الرجل لانهم اتفقوا في طوعه وانما اختلفوا في طوع المرأة فلا تحد ولابي
حنيفة ان المشهود به ان كان واحدا فبعضهم كاذب لان الفعل الواحد لا يكون طوعا وكرها وان
لم يكن واحدا فلا يكمل نصاب الشهادة على كل منهما ولا يحد الشهود لوجود العدد وان شهد اربعة
بزناه واختلفوا في زناه فلا حد عليهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم
يتم على كل واحد منهما نصاب شهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة
والمرأة ثم قوله ولو على كل زنا اربعة لا يستقيم على هذه المذكورة بل يستقيم على صورة اخرى وهي ما اذا
شهد اربعة بزناه في وقت معين في بلدة معينة واربعة اخرى بزناه في ذلك الوقت في بلدة
اخرى فلا حد عليهما لان شهادة احد الفريقين مردودة للتيقن بكذبه ولا رجحان لاحدهما فردت

الجميع ولا حد على الشهود ايضا لاحتمال صدق احد الفريقين لا على التعيين فيندرئ بالحد
كذا في شرح الوقاية وهذا الكلام لا يفهم من المتن الا بطريق التأمل لا بطريق ذكر الوقت المعين
لا صريحا ولا كناية فاحفظ هذا البحث فانه غامض   ولو اختلفوا في بيت واحد حد الرجل
والمرأة اي اذا شهدوا على رجل وامرأة بالزنا فقال اثنان منهما كان في زاوية كذا وقال اثنان في
زاوية كذا فعليهما الحد والقياس ان لا يجب لاختلاف المكان وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان
يكون ابتداء الفعل في زاوية وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب   ولو شهدوا على زنا امرأة
وهي بكر او الشهود فسقة او شهدوا على شهادة اربعة وان شهد الاصول ايضا لم يحد احد اي واذا
شهدوا على رجل انه زنا بفلانة والحال انها بكر سقط الحد عنهما ويعلم بكارتها بنظر امرأة واحدة لان شهادتهن
حجة في اسقاط وليست بحجة في اثباته ولهذا لا يجب حد القذف على الشهود وانما يسقط الحد عنهما لان
الزنا لا يتحقق مع البكارة وكذلك لو شهد اربعة بالزنا وهم فساق او ظهر انهم فساق لم يحد وان
الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه قصور يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا يمتنع الحد
جميعا فيه خلاف الشافعي رح بناء على ان الفاسق عنده ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده
وكذلك لو شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة بلا ضرورة
الى تحملها فان جاء الاولون فشهدوا على ذلك الزنا بعينه لم يحد ايضا وهو معنى قوله وان شهد
الاصول ايضا لم يحد وهذا لان شهادتهم قد ردت من وجه في هذه الحادثة برد شهادة الفروع
اذ هم قائمون مقامهم ولا يحد الشهود لان عددهم متكامل   ولو كانوا عميانا او محدودين في قذف او
ثلثة حد الشهود لا المشهود عليه اي ولو شهد اربعة بالزنا وهم عميان او محدودون في القذف او عبيد
فانهم يحدون ولا يحد المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم المال فكيف يحد وهم ليسوا من اهل اداء
الشهادة والعبد ليس من اهل التحمل والاداء فلم يثبت شبهة الزنا يثبت بالاداء فانقلبت شهادتهم

قذفا وكذلك ان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان
العدد قال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء الآية   ولو حد فوجد احدهم عبدا او
محدودا فارش ضربه هدر وان رجم فديته في بيت المال اي وان شهد اربعة بالزنا
فضرب المشهود عليه بشهادتهم ثم وجد واحد منهم عبدا او محدودا في القذف فانهم يحدون
لانهم قذفة لان الشهود ثلثة وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب اذا كان جرحه وان رجم
بشهادتهم فديته على بيت المال هذا عند ابي حنيفة وقالا ارش الضرب ايضا على بيت المال وعلى
هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلى هذا اذا رجع الشهود لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون
ارش الجراحة ان لم يمت والدية اذا مات لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن
الجرح ليس في وسع الضارب فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع واما اذا وجد
احدهم عبدا او محدودا في قذف لا يمكن ايجاب الضمان على الشهادة لانه لم يتبين كذبهم لانهم
قد يكونون عدولا ولا يجب على بيت المال لان الضرب انما يثبت بشهادتهم والشهادة انما يثبت
بالقضاء ولا يمكن ايجاب الضمان على القاضي فيكون على من وقع له القضاء والقضاء وقع للعامة
ومال بيت المال للعامة فيجب فيه ولابي حنيفة رح ان الواجب بشهادتهم هو الحد وهو ضرب مولم
غير جارح ولا مهلك ولا يقع جارحا الا لمعنى في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا
يجب عليه الضمان كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة فهدر بخلاف الرجم لانه مضاف الى
شهادتهم فيضمنون بالرجوع لظهور كذبهم بيقين وعند ظهور كون احدهم عبدا او محدودا يجب على بيت المال
لعدم ظهور كذبهم بيقين كذا في الهداية والكفاية   ولو رجع احد الاربعة بعد الرجم حد وغرم
ربع الدية وقبله حدوا ولا رجم اي فاذا شهد اربعة على رجل محصن بالزنا ثم رجع احدهم حد الراجع
وحده وغرم ربع الدية لالتزامه الغرامة ولان الباقي ثلثة ارباع نصاب الشهادة والاعتبار للباقي فيكون

الثالث بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعي يجب قتله لوجود قتل المسلم تسبيبا وسيأتي في كتاب الرجوع
عن الشهادات ان شاء الله واما الحد فمذهب علمائنا الثلاثة فقال زفر لا يحد لانه ان كان قاذف
حي فقد سقط بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم القاضي وذلك يورث شبهة ولنا انه
قاذف ميت لان شهادته بالرجوع انقلبت قذفا فصار قاذفا بعد الموت ولم يبق مرجوما بحكم القاضي
لانفساخ الحكم بانفساخ الحجة في حقه لان زعمه معتبرة في حقه كذا في الكفاية وشرح الوقاية ثم الحكم
لا يتقيد باحدهم بل كلما رجع واحد حد وحده وغرم ربع الدية كذا في الهداية وقبله حد وقالا ان
رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وسقط الحد عن المشهود عليه وقال زفر حد الراجع خاصة
لا يصدق على غيره ولهما ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم
يتصل بقي قذفا فيحدون وان كان الرجوع بعد القضاء قبل اقامة الحد فكذلك عندهما وقال محمد
حد الراجع خاصة ولا يحد الباقون لتأكد شهادتهم بالقضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار
كما اذا رجع واحد قبل القضاء ولو رجع احد الخمسة لا شيء عليه فان رجع آخر حدا وغرما ربع
الدية اي فان كان الشهود خمسة فرجع واحد منهم لا شيء عليه لان الباقي نصاب الشهادة وقد قلنا ان
الاعتبار للباقي فان رجع حد الراجعان وغرما ربع الدية اما الحد فلان الشهادة انقلبت قذفا
بالرجوع واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق فان قيل ان الاول حين رجع
لم يجب عليه حد ولا ضمان فلم لزمه ذلك انما لزمه برجوع الثاني ورجوع الغير برجوع الثاني وجب على الاول
بالسبب المتقرر في حقه كذا في الكفاية وضمن المزكي دية المرجوم ان ظهروا عبيدا اي واذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فزكاهم من زكى فامر القاضي برجمه فرجم فظهر الشهود عبيدا او كفارا فالدية
المرجوم على من زكاهم عند ابي حنيفة اذا رجعوا عن التزكية وقالا الدية على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا
تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم لهما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه

بان شهدوا

بان شهدوا له باحصان وله ان الشهادة انما تعمل عملها بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة
وهذا لان التلف حصل بالقضاء والقضاء بالشهادة والشهادة انما تعمل بالتزكية فكانت التزكية ان
كعلة العلة فيضاف الحكم اليها كما في الرمي وسوق الدابة بخلاف شهود الاحصان لان الاحصان
شرط محض وهذا اذا خبروا بالاسلام والحرية اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون
اتفاقا لانه العبد قد يكون عدلا ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف
لانهم قذفوا حيا وقد مات ولا يورث عنه كما لو قتل من امر برجمه فظهروا كذلك اي فاذا شهد اربعة
على رجل بالزنا وهو محصن فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل
الدية في ماله كما في المسئلة الاولى على المزكين والقياس ان يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق
وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة الا ترى ان المشهود بقتله لو جاء حيا
وقد قتل ولي المشهود عليه لا قصاص على الولي لشبهة صورة القضاء بخلاف ما اذا قتله قبل
القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد وان رجم فوجدوا عبيدا فالدية في بيت المال اي وان
لم يقتله هذا الرجل بل رجم ثم ظهروا عبيدا فالدية على بيت المال لان الرجم امتثل بامر الامام
فنقل فعله اليه ولو باشر بنفسه تجب الدية في بيت المال فكذا هذا بخلاف ما اذا ضرب واحد
عنقه لانه لم يمتثل امر الامام لانه امر بالرجم دون ضرب العنق فقوله وان رجم بفتح الراء والجيم
والميم على بناء الفاعل اي وان رجم هذا الرجل مكان ضرب عنقه كذا افهم من الهداية وانما قلنا انه
يجوز وهي بالفتح لانه قد يقبل ورجم بضم الراء في مسئلة الجرح وان رجم المشهود عليه مكان الرجوع
ان الدية في بيت المال ولو قال شهود الزنا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم اي واذا شهد اربعة على رجل
بالزنا ووطيها في القبل كالميل في المكحلة وقالوا تعمدنا النظر اليها قبلت شهادتهم ولا يفسقون لانهم
وانما تعمدوا النظر الى العورة لانه مباح لهم للضرورة لتحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة

قلنا يباح ولم تقل يجب لان الستر واجب وعند بعضهم لا تقبل شهادتهم لاقرارهم بالفسق قلنا
هذا اسند باب الشهادة على الزنا لانهم عالمون ان الميل في المكحلة لا تسمع الشهادة فكان في تعمد
النظر ضرورة   وان انكر الاحصان فشهد عليه رجل وامرأتان او ولدت زوجته منه رجم اى واذا
شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة كذبته على عدم الدخول فشهد عليه رجل
وامرأتان بالاحصان رجم وقال زفر والشافعي لا يرجم عليه فالشافعي مر على اصله ان شهادة
النساء غير مقبولة فيما سوى الاموال وزفر ان الاحصان في شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ
عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرء ولنا
ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة عن الزنا فلا يكون في معنى العلة ولا يحتمل ان
يكون سببا للعقوبة اذ سببها ان يكون جناية وخصال الاحصان بعضها طاعة بل فرض كالاسلام
بعضها مباح كالنكاح فلا يكون في معنى العلة وكذلك اذا انكر الدخول وقد ولدت منه امرأته فانه
يرجم لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليها الا ترى انه لو طلقها يكون له الرجعة ثم المصنف رحمه الله
لما فرغ من بيان حد الزنا وهو شرع لحفظ الفراش والانساب اخذ والشروع في بيان حد الشرب
وهذا   باب حد الشرب   من شرب خمرا فاخذ وريحها موجود او كان سكرانا ولو بنبيذ وشهد
رجلان او اقر مرة حد ان علم شربه طوعا وصحا قيد بوجود الريح كان يحد بعد زوال الرائحة لا يحد للتقادم
وسوى بين سكر من الخمر والنبيذ لان عمر رضي الله عنه اقام الحد على الاعرابي سكر من النبيذ وقيد
بقوله وشهد رجلان لان شهادة النساء لا تقبل فيه كما في سائر الحدود وقيد بقوله اقر مرة احترازا
عما روي عن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين يجيء في الردة ان شاء الله تعالى وقيد بقوله ان علم
شربه طوعا لانه لا يحد قبل ذلك لان الشرب قد يقع عن اكراه وكذا السكر من المباح لا يوجب الحد
كلبن الرماك والدواء وقيد بقوله وصحا لانه قبل الصحو لا يحد لانه لا يحصل المقصود وهو الانزجار

فاذا عرفت هذا فاعلم ان الاصل في هذا الباب قوله عليه الصلاة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه
فان عاد فاجلدوه الا ان وجود الرائحة شرط عندهما خلافا لمحمد وهذا لان التقادم يمنع
قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده وهو الشهر وعندهما مقدر بزوال الرائحة
لمحمد ان الاعتبار بحد الزنا لان التأخير انما يتحقق بمضي الزمان لان الرائحة قد تكون من غيره
ايضا على ما يجيء ولهما قول ابن مسعود رضي الله عنه تلتلوه ومزمزوه ثم استنكهوه فان وجدتم
منه رائحة الخمر فاجلدوه   وقد شرط قيام الرائحة فلا يحد بدونه فان اخذه الشهود وريحها موجود
وهو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطعت الرائحة قبل الوصول حد في قولهم
جميعا لان هذا عذر والشاهد لا يتهم في مثله   وان اقر او شهدا بعد مضي ريحها لا لبعد المسافة
او وجد منه رائحة الخمر او تقيأها او رجع عما اقر او اقر سكران بان زال العقل لا اى وان اقر انه شرب الخمر
وقد ابعد من رائحتها لا يحد عندهما خلافا لمحمد لان التقادم لا يبطل الاقرار كما في حد الزنا
ولهما ان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة والاجماع بدون راي ابن مسعود وقد روينا انه يشترط
الرائحة وكان ذلك الرجل مقرا بالشرب كذا في الكفاية وكذلك اذا شهدا وابعد مضي ريحها لا لان
التقادم يمنع قبول الشهادة وقد قلنا ان التقادم بزوال الرائحة عندهما خلافا لمحمد وقد مر حجتهم وانما
وقيد بقوله لا لبعد مسافة لان زوال الرائحة لبعد المسافة لا يمنع الحد على ما مر انفا وكذلك
لو وجد منه رائحة الخمر بلا شهادة والاقرار لا يحد لان الرائحة قد تكون من غير الخمر فقال الشاعر
يقولون لي انك شربت مدامة   فقلت لا بل اكلت السفرجلا   وقال آخر سفرجلة تحكي ثدي النواهد
لها عرف ذي فسق وصفرة زاهد   وكذا الشرب قد يقع عن اكراه واضطرار فلذلك اذا تقيأ الخمر
من غير شهادة واقرار لا يحد لاحتمال المذكور وكذا اذا اقر بشرب الخمر ثم رجع عن اقراره لا يحد
لاحتمال الكذب وكذا ان يكون صادقا في رجوعه دون اقراره وقوله اذا اقر سكران بان زال عقله

بالنبيذ اما لكبر او اء المدمن شرب الخمر لا يحد لزيادة احتمال الكذب فى اقراره وهكذا الحكم فى سائر الحدود
الخالصة لله تعالى كحد الزنا والسرقة فاما فى حد الذى فيه حق العبد كحد القذف فانه يحد باقراره
وان كان الاقرار فى سكره كما يؤخذ فى سائر تصرفاته من الاقرار بالمال والطلاق والعتاق
وحد السكر والخمر ولو شرب قطرتها ثمانون سوطا السكر بضم السين مصدر من سكر يسكر بضم العين فى الماضى
والمستقبل والمراد من هذا السكر هو السكر بغير الخمر بدليل عطف الخمر عليه وبناء الحكم الآخر على الخمر وهو قوله
ولو شرب قطرتها الاطلاق قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه والتقدير بثمانين سوطا لاجماع الصحابة
رضى الله عنهم حتى قال اذا سكر هذى واذا افترى وحد المفترين فى كتاب الله تعالى ثمانون سوطا
فاستحسنوه واتفق على ذلك فان قيل ان استدلال على رضى الله عنه انما ياتى فى حد السكر اما فى الخمر
فكيف يستدل به مع ان الحد لم يتعلق بالسكر هنا بل يحد بشرب قطرتها قلنا قليل الخمر يدعو الى
كثيره فكان سببا للسكر غالبا ولهذا قيل ما من طعام ولا شراب الا ولذته فى الابتداء تزيد على
لذته فى الانتهاء الا الخمر فان لذة شاربها تزداد بالاكثار منها ولهذا ازداد حرصه على شربها
اذا اصاب منها شيئا كذا فى الكفاية ولعبد نصفه اى وان كان عبدا فحده اربعون سوطا لان
الرق منصف على ما مر ويفرق على بدنه كحد الزنا اى ويفرق الضرب على بدنه كما فى حد الزنا لان
الجمع قد يؤدى الى الاهلاك وهل يجرد عن ثيابه نعم فى المشاهير وعن محمد لا يجرد اظهارا للتخفيف
لانه لم يرد به نص قطعى وانما يثبت بالاجماع وجه المشهور انا قد اظهرنا التخفيف مرة فى التفريق
ولا يعتبر ثم لما كان حد القذف كحد الشرب كمية وثبوتا اورد المصنف رحمه الله بابه على عقيب
باب الشرب لهذه المناسبة وهذا حد القذف القذف فى اللغة الرمى وفى الشرع
عبارة عن رمى المحصن بصريح الزنا والاصل فيه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو كحد الشرب كمية

اى من جهة الكمية يعنى هو ثمانون كحد الشرب لما تلونا وثبوتا اى يثبت بما يثبت به حد
الشرب بشهادة رجلين وبالاقرار مرة ولا مدخل فيه لانه حد فلو قذف محصنا او محصنة
بزنا حد بطلبه متفرقا ولا ينزع غير الفرو والحشو اما اشتراط كونه محصنا او محصنة فبالنص الذى
تلونا وقيد بقوله بزنا احترازا عما اذا قذفه بالكنايات بان قال الرجل لرجل محصن يا زانى وقال
آخر صدقت لا يحد المصدق وقيد بقوله بطلبه لانه لو لم يطالبه لا يحد لان فيه حقه من حيث
دفع العار ولهذا لا يقال مطالبة المقذوف ليس بشرط فانه يحد بمطالبة من يقع القدح فى نسبه اذا كان
المقذوف ميتا لانا نقول انه قائم مقامه فاخذ حكمه فمطالبته كمطالبته فان قيل انه حق الله تعالى غالب
فكان ينبغى ان لا يشترط الطلب قلنا حق العبد وان كان مغلوبا فيه يصلح ان يكون شرطا احتيالا للدرء
الحد كذا فى الكفاية واما اشتراط التفريق على اعضائه فلما مر فى حد الزنا والشرب وقوله لا ينزع غير
الفرو والحشو اى لا يجرد عن ثيابه لان سببه غير مقطوع به لاحتمال صدقه وان كان عاجزا عن اثبات
لان اثبات الزنا واحصانه ان يكون مكلفا حرا مسلما عفيفا عن الزنا اى احصان القذف ان
يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن الزنا اما التكليف فالمراد منه العقل والبلوغ
وانما شرطا لان العار لا يلحق الصبى والمجنون واما الحرية فلان اسم الاحصان يطلق عليها قال الله
تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهو الحرائر واما الاسلام فلقوله عليه السلام من
اشرك بالله فليس بمحصن واما العفة فلان العفيف لا يلحقه العار ولان القاذف صادق
فيه فلا يستحق العقوبة ولو قال لغيره لست لابيك او لست يا ابن فلان فى غضب حد وفى غيره
لا اى ومن قال لغيره لست لابيك او لست يا ابن فلان لابيه الذى يدعى به فان كان فى حال الغضب حد
اما فى قوله لست لابيك فانه يحد لانه فى الحقيقة قذف لامه بالزنا وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة
واما فى قوله لست بابن فلان عند الغضب فلانه حقيقة القذف بواسطة الغضب وفى غير الغضب

حكم نفسه ولا يطالب ولده او عبده اباه وسيده بقذف امه اى ولا يطالب الولد اباه بقذف

امه ولا العبد مولاه بقذف امه لان الاب لا يعاقب بسبب ابنه ولا المولى بسبب عبده الا

انه لا يقاد الا لابنه ولا المولى لعبده ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب لتحقق السبب وانتفاء

المانع وصيغة العبد انما يتصور اذا كانت امه امة اعتقت بعدما ولدت العبد فما حصل

ويبطل بموت المقذوف لا بالرجوع والعفو اى ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد

وهذا اعندنا وقال الشافعي لا يبطل وعلى هذا الخلاف لو مات بعدما اقيم بعض الحد بناء على انه يورث

عنده لا عندنا ولا خلاف في ان فيه حق الشرع وحق العبد فاذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال

الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد لحاجته وغنا الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان حق العبد

يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك وهذا اصل مشهور يختلف بيننا وبينه

عليه كثير من الفروع منها الارث ومنها انه لا يصح العفو اى عفو المقذوف عن القاذف عندنا

خلافا له ومعناه انه لا يجوز الاعتياض عنه ويجرى فيه التداخل عندنا خلافا له وعن ابى يوسف في

العفو مثل قول الشافعي ومن مشايخنا من قال ان الغالب فيه حق العبد والاول اظهر كذا في الهداية

لو قوله بالرجوع معناه من اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه

في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه   ولو قال زنات في الجبل وعنى الصعود

حد اى ولو قال الآخر زنأت في الجبل وقال عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد

لا يحد لان المهموز منه حقيقة الصعود قالت امرأة من العرب شعرا وارق الى الخيرات زنأ في الجبل

وذكره في الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز

الملين كما يلين المهموز حالة الغضب والسباب يعين فاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زاني او

او قال زنأت على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى الذى ذكرنا كذا في العناية   ولو قال

يراد به المعاينة بنفى مشابهته اباه في اسباب الرق فان قيل جاز ان لا يكون ثابت النسب من

ابيه ولا تكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة قلنا وجب الحد ههنا بطريق الاستحسان

لا بطريق القياس لحديث ابن مسعود لا حد الا في قذف محصنة او نفى رجل من ابيه ولان امها

اذا وطئت بشبهة فولدها يكون ثابت النسب من انسان وانما لا يكون ثابت النسب اذا كانت

هى زانية فصار بهذا اللفظ قاذفا كذا في الكفاية   كنفيه عن جده اى ولو قال لست

بابن فلان يعنى جده لم يحد لانه صادق في كلامه وكذا لو نسبه الى جده لا يحد ايضا لانه

قد ينسب اليه مجازا قال الله تعالى كما اخرج ابويكم من الجنة   وقوله لعربى يا نبطى ويا ابن

ماء السماء ونسبته الى عمه وخاله وربيبه فقوله وقوله بالجر عطف على كنفيه وكذا قوله ونسبته

بالجر عطف عليه ولو قال لعربى يا نبطى لم يحد لانه يراد به التشبيه لا في الجود والسماحة والصفا

لان عامر بن حارثة كان يسمى بماء السماء لانه يقيم ماله مقام القطر في ايام القحط عطاء وجودا

وابنت امرء القيس كانت تسمى بماء السماء بجمالها وحسنها ثم قيل لاولادها بنو ماء السماء وكذا لو

نسبه الى عمه او خاله او زوج امه وهو المراد بالراب لان كل واحد منهم يدعا ابا قال الله تعالى نعبد الهك

واله ابائك ابراهيم واسماعيل ولا شك ان اسماعيل كان عمه وقال الله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام

ان ابنى من اهلى قيل انه كان ابن امرأته وقال عليه الصلوة والسلام الخال اب كذا في الكفاية

ولو قال يا ابن الزانية وامه ميتة فطلب الوالد او الولد او ولده حد اى ولو قال الرجل يا ابن الزانية

وامه ميتة محصنة بعد موتها ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه

وهو الوالد والولد وولد الولد لان العار يلحقهم لمكان الجزئية فان قيل ينبغى ان يكون لهم ولاية المطالبة

حيا كان المقذوف او ميتا حاضرا كان او غائبا وكذا اذا مات بعد القذف قلنا للمقذوف حق

قصدا وهؤلاء يلحقهم ضمنا فلا تعتبر خصومتهم ما دام هو حيا لان ما ثبت في ضمن غيره لا قصدا

ها

يا زانى وعكس حدا اى من قال الآخر يا زانى فقال الآخر لا بل انت فانهما يحدان لان معناه لا بل
انت زان ولو قال لامرأته يا زانية وعكست حدت ولا لعان اى من قال لامرأته يا زانية فقالت
لا بل انت حدت المرأة ثم سقط اللعان عن الزوج لانهما قاذفان الا ان في البداية بوجوب الحد وتقدم
يوجب اللعان ففي البداية بالحد ابطال اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا ابطال في
البداية باللعان لان اللعان لا يسقط الحد عن فلان في البداية بالحد احتيالا لاندراء الحد اذا اللعان
في معنى حد فقدمنا لان البداية بالحد اولى ولو قال زنيت بك بطلا اى ولو قالت المرأة في جوابها
زنيت بك بطل الحد واللعان لوقوع الشك في كل واحد منهما لاحتمال انها ارادت الزنا قبل النكاح
فيجب الحد دون اللعان لتصديقها اياه وانه لا حد عليه ويحتمل انها ارادت زناى ما كان معك بعد
النكاح لانى ما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة فظاهر على هذا الاعتبار يجب اللعان
دون الحد لوجود القذف منه وعدمه منها فوقع الشك فبطلا قال العبد الضعيف هذا اهل الملة
في البداية الا ان وهو قوله ان اريدت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون اللعان لتصديقها اياه
والقذف منه فظاهر ويحتمل انه يجب حد الزنا على المرأة لكن ليس كذلك لان حد الزنا لا يجب الا باقرار
من عندنا وكذلك لا يمكن ان يراد به انه يجب حد القذف على المرأة لانها قذفته بالزنا بها
ولم يثبت هكذا انا فهم وقد وقع في بعض النسخ الجامع الصغير وان اقر بولد ثم نفاه يلاعن وان
عكس حد والولد لهما اى من اقر بولده ثم نفاه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده
صار قاذفا فيلاعن وان عكس بان نفاه اولا ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان
لانه حد ضرورة والاصل فيه حد القذف وانما صير اليه ضرورة التكاذب فاذا بطل التكاذب
يصار الى الاصل والولد له في الوجهين لوجود الاقرار منه سابقا او لاحقا فان قيل اذا وجب
اللعان ينبغي ان يقطع النسب قلنا ليس من ضرورة اللعان قطع النسب لان اللعان ينفك عنه وجودا

اوعدما

او بعد ما الاقر في اثر اذا طالت المدة من حين الولادة ثم نفى يلاعن فيهما ولا ينقطع النسب ولو نفى
نسب من امرأته ينفى النسب ولا يجرى اللعان لعلم انه لا ملاعنة بينهما ولو قال ليس بابنى ولا بابنك بطلا
اى من قال لامرأته هذا ليس بابنى ولا بابنك فلا حد ولا لعان لان هذا انكار الولادة فلا يجب به شيء
ولان هذا الكلام يستعمل في نفى الخصال الحميدة والنسبة الى الاخلاق الذميمة ومن قذف امرأة
لم يدر ابو ولدها او لاعنت بولد او رجلا وطى في غير ملكه او امة مشتركا او مسلما زنى في كفره او مكاتبا
مات عن وفاء لا يحد فهذه ست مسائل احديها قذف امرأة ومعها ولد لا يعرف ابوه لا حد عليه
والمسئلة الثانية رجل قذف امرأة لاعنت بولد فلا حد عليه لما ذكرنا في هاتين المسئلتين انما لا يحد
لقيام امارة الزنا فيهما وهي ولادة الولد الذي لا اب له ففاتت العفة وقيد بقوله لاعنت بولد لانه لو
قذف المرأة لاعنت بغير ولد يحد لان امارة الزنا منها قبل اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها فكان
محدودا في الزنا فيجب ان لا يحد قاذفها قلنا بل هو قائم مقام حد الزنا في حقها لكن بالنسبة الى الزوج
لا غير حتى لو قذفها الزوج لا يحد لو قذفها غيره يحد كما ان اللعان قائم مقام حد القذف في حقه
لكن في حق النسبة اليها لا غير حتى قبلنا شهادته على غيرها لكونه اهم من الكفاية المسئلة الثالثة رجل قذف
رجلا قد وطئ في غير ملكه فلا حد عليه لفوات العفة اذا القاذف صادق وهذا لان الاصل من وطي
وطيا حراما لعينه لا يحد قاذفه لان الزنا هو الوطي الحرام لعينه وان وطي وطيا حراما لغيره كوطي امرأته الحائض
او امته المجوسية او مكاتبته يحد قاذفه فالوطي في غير ملكه من كل وجه كالاجنبية او من وجه كالامة
المشتركة حرام لعينه فلا يحد قاذفه والمسئلة الرابعة رجل قذف رجلا قد وطئ جارية مشتركة
بينه وبين آخر فلا حد عليه لما بيناه انه وطئ في غير ملكه من وجه فسقط احصانه والخامسة رجل
قذف رجلا قد زنى في كفره ثم اسلم فلا حد عليه لتحقق الزنا منه والمسئلة السادسة رجل قذف
مكاتبا مات عن وفاء لا حد عليه لان الحد انما يجب بقذف الحر وفي الحرية هذا المكاتب اختلاف

الصحابة باختلافهم اورث شبهة سقط بها الحد   وحد قاذف واطئ امة مجوسية وحائض
ومكاتبة ومسلم نكح امه في كفره وههنا اربع مسائل كل واحدة منها موطوءة وطئا حراما لغيره
المسئلة الاولى رجل قذف رجلا قد وطئ امته المجوسية عليه الحد لان وطيها حرام لكن حرمته
لكونها مجوسية وقد قلنا ان الوطئ ان كان حراما لغيره لا يوجب سقوط الاحصان والمسئلة
الثانية رجل قذف رجلا وطئ امرأته او امته في حال الحيض فعليه الحد كما بينا والمسئلة الثالثة رجل
قذف رجلا قد وطئ مكاتبة فعليه الحد وعن ابي يوسف ان وطئ المكاتبة يسقط الاحصان وهو قول
زفر لان الملك زائل في حق الوطئ ولهذا يلزمه العقر بالوطئ ولنا ان ملك الذات باق والحرمة موقتة
الى زمان العجز فكانت الحرمة لغيره والمسئلة الرابعة رجل قذف مسلما قد نكح امه في حال كونه
مجوسيا فعليه الحد وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يحد وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحارم له
حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما وقد مرت الحجج في باب نكاح الكافر من كتاب النكاح
ومستأمن قذف مسلما ومستأمن بالرفع عطف على قوله وحد قاذف اي وحد مستأمن
قذف مسلما في دار الاسلام لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع
في ان لا يؤذيه احد فيكون ملتزما ان لا يؤذي واحدا منا فاذا آذاه يجب الحد
ومن قذف او زنى او شرب مرارا فحد فهو لكله اما حد الزنا وحد الشرب فلانهما خالص حق الله تعالى
والمقصود منهما الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فتمكن شبهة فوات المقصود في الثاني
بخلاف ما اذا زنى وقذف وشرب وسرق لان المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فلا
يتداخل واما حد القذف فلان حق الله تعالى فيه غالب عندنا فيكون ملحقا بهما وفيه خلاف الشافعي
قال عنده ان اختلف المقذوف بان قذف غير المقذوف الاول او اختلف المقذوف به بان قذف
الاول بزنا والثاني بآخر لا يتداخل   في التعزير   ومن قذف مملوكا او كافرا بالزنا او مسلما

يا كافر

يا كافر يا فاسق يا خبيث يا لص يا فاجر يا منافق يا لوطي يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربا يا شارب
الخمر يا ديوث يا مخنث يا خائن يا ابن القحبة يا زنديق يا قرطبان يا مأوى الزواني واللصوص يا حرام زاده
عزر اما في المملوك او الكافر اذا قذفهما بصريح الزنا يعزر ولا يحد حد القذف لانهما ليسا بمحصنين على
تمام واما اذا قذف مسلما بيا فاسق يا كافر الى آخر ما ذكره فانه يعزر لانه آذاه فالحقه الشين ولا
مدخل للقياس في الحد فوجب التعزير وهو تأديب دون الحد واصله من العزر بمعنى الرد فقد
روي انه عليه السلام عزر رجلا قال لغيره يا مخنث فغيره من الالفاظ ملحق بها لانه في معناه في الحاق
الشين ولان زجر الناس عن الجنايات واجب تعطيلا للفساد والتعزير يصلح زاجرا فيكون مشروعا رجعنا
الى تفسير الالفاظ فقوله يا فاسق الى قوله يا ديوث ظاهر والديوث هو الذي يعلم بمن في اهله ومحارمه
شيئا من امارات الزنا ولا يبالي به والمخنث هو الذي يعمل الاعمال الخبيثة مع الاعلان والاصرار مع
باعث الطبيعة والخائن في العرف من يخون الامانات والقحبة من يكون همتها الزنا وفي شرح الوقاية القحبة
في العرف الخشن من الزانية تفعل سرا انفة منه والقحبة من تجاهر بالزنا بالاجرة والزنديق هو الذي
مال عن طريق الحق وخاض في الباطل حتى بلغ حد الكفر حتى قتله ابيح قتله وبه افتى الامام الصدر الشهيد اي
اباحة قتله وقرطبان كلمة تركية قلتبان وهو قريب من معنى الديوث مأوى الزواني واللصوص اي مسكنهم
ومبيتهم وحرام زاده معناه المتولد من الوطئ الحرام وهو اعم من الزنا كالوطئ في حالة الحيض وقد يراد
به الجاهل كذا في شرح الوقاية   وبيا كلب ويا تيس يا حمار يا خنزير يا بقر يا حية يا حجام يا بغاء يا مواجر
يا ولد الحرام يا عيار يا ناكس يا منكوس يا سخرة يا ضحكة يا كشخان يا ابله يا موسوس لا اي ومن قال
لغيره من هذه الالفاظ لا يعزر لانه لم يلحق به الشين للتيقن بكذبه وفي الهداية وقيل في عرفنا يعزر
لانه يعد شينا وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان
كان من العامة لا يعزر ثم قال وهذا احسن رجعنا الى تفسير الالفاظ بعضها من شتم العوام يتفوهون

به فلا يعرفون ما يقولون المواجر يستعمل فيمن يواجر اهله للزنا وولد الحرام هو المتولد من الحرام
وقد يصرح ويقال بالقيمة الحرام العيار يستعمل في العدار ومعناه لغة بالفارسية بيرزنش كند
قلتبان سرهنر وكذا منكوس سرهنر كرده شده وسخرة وضحكة على وزن السخرة من يضحك عليه الناس
وعلى وزن الهمزة من يضحك على الناس وكذا المسخرة كذا في شرح الوقاية والكشخان هو الذي
يبعث ان احد ريبة الى امراته بسوء ولا يبالي اما اذا ضربها فليس بكشخان كذا في الفتاوى الكبرى
الا بما استعمل في العرف استعمال السفيه والموسوس من يوسوس غيره باعمال السوء اعلم ان الالفاظ
التي تدل على القبائح كثيرة لا تحصى فالواجب لنا ان نذكر لها ضابطة يعرف بها احكامها فنقول ان
نسبه الى فعل اختياري محرم في الشرع ويعد عارا في العرف فيجب التعزير كما في القسم الاول وان نسب
الى فعل اختياري لا محرم في الشرع لكن يعد عارا في العرف كالحجام ونحوه لا يعزر الا ان يقول له
شريف النفس كالعالم والعلوي او رجل صالح لانهم من اهل الاكرام فيعتبر ربما اتهم بخلاف
الاراذل لانهم يتفوهون بمثل هذه الالفاظ ولا يبالون بها ولا باس به ويعدل لهم في الاسم الخلقة نحو يا
حمار ويا خنزير ويا كلب لان معنى الحقيقي غير مراد بل المراد معناها المجازي كالبليد وقبيح الصورة و
سيئ الخلق وانما قلنا يعرف عارا لان كثيرا من الافعال يحرم شرعا ولا يعد عارا واما في العرف
كاللعب بالنرد والغناء واعمال العيدان في زماننا كذا في شرح الوقاية ومن الافعال الاختيارية
ما يحرم شرعا ويعد في العرف عارا لكن العوام لا يبالون بها كقولهم يا بقاليا او يا حيار ونحوهما
واكثر التعزير تسعة وثلاثون سوطا واقله ثلثة وهذا عندنا وقال ابو يوسف يبلغ بالتعزير خمسة
وسبعون سوطا والاصل فيه قوله عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين فاذا تعذر تبليغه حدا
فهما نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد بالقذف وهو اربعون سوطا في رواية وهو نحو الاظهر وهو
القياس لان النقصان يحصل وفي رواية ينقص خمسة وهو ماثور عن علي رضي الله عنه واقله

ثم

ثلث جلدات بالاتفاق لان الزجر لا يقع بما دونها وصح حبسه بعد الضرب اي جاز للامام ان يري الحاكم
ان يضم الحبس الى الضرب في التعزير فعل لانه صالح تعزير وقد صح ان النبي عليه السلام حبس رجلا للتعزير
فاذا جاز الاكتفاء به جاز ان يضم اليه والدليل على انه صالح للتعزير ان من اتهم بوجوب التعزير
لا يحبس الى وقت الثبوت ومن اتهم بوجوب الحد يحبس الى وقت الثبوت لان التعزير ادنى من الحد فناسب
ان يعاقب به عن التهمة بما يوجب الحد واشد الضرب التعزير ثم حد الزنا ثم حد الشرب ثم حد
القذف اي اشد الضرب التعزير لانه قد جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف
كيلا يؤدي الى فوت المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء كذا في الهداية لكن
هذا في التعزير لا يبلغ الى اقصى غاية مثل ثلثة اسواط او اربعة او خمسة فاما في التعزير الذي
يبلغ به الى اقصى غايته فينبغي ان يفرق على الاعضاء لان الاقامة في موضع واحد يؤدي الى فساد ذلك
الموضع كذا في الكفاية ثم بعد التعزير اشد الضرب حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وبعده اشد الضرب
حد الشرب لانه سببه متيقن وانما تقاعد عن حد الزنا لانه ثبت بقول الصحابة رضي الله عنهم ثم بعد
ذلك حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة
فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حد او عزر فمات فدمه هدر اي ومن حده الامام او عزره
فمات فدمه هدر لانه فعل امر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بالسلامة كالفصاد والبزاغ فيما
اذا لم يجاوز الموضع المعتاد فان قيل يشكل هذا بما اذا جامع الرجل امراته فماتت من الجماع حيث
لا ضمان عليه عندهما خلافا لابي يوسف مع ان الزوج انما يستوفي حق نفسه لا حق الشرع فكان ينبغي
ان يتقيد بشرط السلامة قلنا انما لم يجب الضمان لانه قد ضمن المهر في الابتداء ثم لو وجب الدية بموتها
كان فيه ايجاب الضمانين بمقابلة مضمون واحد ويمكن ان يكون الايجاب عنه باعتبار انه لما يتولد من
في مقابلة المنفعة البضع فصار ماذونا في الانتفاع من جهة الشرع وكان فعله بامر الشرع ايضا

بخلاف الزوج اذا عزر زوجته بترك الزينة او الاجابة اذا دعاها الى فراشه او بترك الصلاة او الغسل
والخروج من البيت اي بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لاجل هذه الاشياء فماتت حيث تجب الدية
لان الزوج في ذلك مطلق والاطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق والتخصيص بهذه الاشياء
ليعلم الحكم في اغيارها بالطريق الاولى لما ان اذن الشرع في هذه الاشياء موجود في تواتره اياها ولا اذن
فيما سوى ذلك المصنف رح لما فرغ من بيان الحدود اللتي شرعت لصيانة الانسان والعقول والاعراض
شرع في بيان الحد الذي شرع لصيانة المال وهو حد السرقة وقال السرقة وهي في اللغة
اخذ الشيء من الغير على وجه الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع في القران ومعناها الشرعي ما
ذكره في الكتاب وهو هي اخذ المكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان او حافظ
فقيد بالمكلف احترازا عن الصبي والمجنون فانه لا قطع عليهما لان العقوبة تستدعي التكليف وقيد بالخفية
احترازا عن الاختلاس وقيد بالعشرة المضروبة اذ لا قطع في اقل من ذلك عندنا وعند الشافعي التقدير
بربع دينار وعند مالك بثلاثة دراهم لما ان القطع على عهد رسول الله ما كان الا في ثمن المجن واقل
ما نقل في تقديره ثلاثة دراهم فالاخذ بالاقل المتيقن به اولى غير ان الشافعي يقول كانت قيمة الدينار
على عهد رسول الله فالثلاثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاكثر اولى في هذا الباب احتيالا لدرء الحد وقد ايد
هذا الدليل قوله عليه السلام لا قطع في دينار او عشرة دراهم فهذا ينبهك على اشتراط كون الدراهم مضروبة
كما في المتن لان اسم الدراهم انما تنطلق على المضروبة فلو سرق تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا
يجب القطع وقيد بالحرز بالمكان والحافظ احترازا عما اذا سرق المواشي من الصحراء او عما اذا سرق من
المسجد وليس هناك حافظ على ما يجيء ان شاء الله تعالى ثم شرع في حكم السرقة وهو فيقطع ان اقر مرة
او شهد رجلان اي يجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عندهما وقال ابو يوسف لا يقطع الا باقراره مرتين
لان الاقرار احد الحجتين فيعتبر بالاخرى وهي البينة كما اعتبر في الزنا ولهما انه لا اعتبار بالشهادة لان الزيادة

تقييد

تقييد فيها لتقليل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة فيه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف
القياس فيقتصر على مورده وكذلك يجب القطع بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر الحقوق و
ينبغي ان يسألهم الامام عن كيفية السرقة لجواز انه نقب البيت وادخل يده فاخرج فلا قطع عليه ويسأل ايضا عن
ماهيتها لان من يتتبع كلام العرب يسمي سارقا كما كان من لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى سارق الصلاة
ان السارق من سرق من صغيره ويسأل ايضا عن زمانها لجواز تقادم العهد فانه مانع للقطع ويسأل عن
مكانها لجواز ان يكون من غير الحرز او في دار الحرب ولو جمعا والاخذ لبعضهم قطعوا ان اصاب لكل نصاب
اي واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب
سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه ولا يقطع بخشب وحشيش
وسمك وطير وصيد وزرنيخ ومغرة ونورة وفاكهة رطبة او على شجرة ولبن ولحم وزرع لم يحصد واشربة
وطنبور اي لا يقطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير
والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة لقوله عليه السلام عن عائشة رضي الله عنها كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله
في الشيء التافه فالتافه الحقير قال الشاعر لا تجزع ... وان اعطيت نقلها اعطيت تافها
ويصل الا ان يوجد مباحا غير مرغوب فيها فقل ما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر
ولان الحرز فيها ناقص الا ترى ان الخشب يلقى على الابواب والطير يطير والصيد يفر وكذا الشركة فيها كانت
عامة فيها قبل الاحراز ... الصفة تورث الشبهة والحد يندرئ بها والزرنيخ معروف والمغرة
الطين الاحمر وهي التي تسمى في اصطلاح ... والنورة هي التي تستعمل في الحمام لازالة شعر البدن
وكذلك لا قطع فيما يتسارع اليه الفساد كالفواكه الرطبة واللبن واللحم لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر
والكثر شيء ابيض لين يخرج من راس النخل وقوله عليه السلام لا قطع في الطعام والمراد ما يتسارع اليه الفساد
لانه يقطع في الحنطة والسكر اجماعا اذا سرقها في ايام الخصب اما في ايام الحاجة والقحط قيل لا يقطع بسرقة

الطعام مطلقا من غير تفصيل بين المهيا للاكل وغيره لانه رخص له في اكل الطعام الغير بالقيمة في
اوان المخمصة كذا في الكفاية وانما قيد بقوله على شجر بعد قوله وفاكهة رطبة لان بعض الفواكه تحصل
على الشجر كالجوز واللوز وغيرهما ومع ذلك لا قطع فيها وكذلك لا قطع في الفاكهة اللتي على الشجر والزرع لم
يحصد لعدم الاحراز وكذلك لا قطع في الاشربة المطربة لان السارق يتاول في اخذها الاراقة لان بعضها
ليس بمال كالخمر وفي مالية بعضها كالمنصف والباذق اختلاف فتحققت شبهة عدم المالية وكذلك
لا قطع في الطنبور وساير الات اللهو لانها واجب الاضاعة فلا يكون مالا ومصحف ولو محلى اي وكذلك
لا قطع في سرقة مصحف ولو كان المصحف محلى حلية قدر النصاب وقال الشافعي يقطع لانه مال متقوم
حتى يجوز بيعه وعن ابي يوسف يقطع اذا كانت حلية نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ولهما ان
اخذ المصحف يتاول في اخذه القراءة والنظر فيه ولانه لا مالية له باعتبار المكتوب والحلية تابعة له ولا
عبرة للتوابع كمن سرق الخمر في انية وقيمة الانية مقدار النصاب او اكثر وباب مسجد اي وكذلك
لا قطع في سرقة باب مسجد لعدم الاحراز وصليب ذهب اي لا قطع في سرقة صليب من ذهب
لانه يتاول في اخذها الكسر وشطرنج ونرد اي ولا قطع في سرقة شطرنج ونرد لانه يتاول في اخذها
الكسر والاضاعة نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم اللتي عليها التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت
شبهة اباحة الكسر وصبي حر ولو معه حلي اي ولا قطع على من سرق صبيا حرا وان كان عليه حلية
قدر النصاب لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتاول في اخذه الحمل الى موضعه
وعن ابي يوسف انه يقطع ان كان الحلي قدر النصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده وكذا مع غيره والخلاف
في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون في يد نفسه حتى لو كان يمشي ويتكلم لا يقطع اجماعا لان له يدا على نفسه
وما عليه تابع له وكان اخذه خداعا لا سرقة وعبد كبير اي وكذلك لا قطع في سرقة عبد كبير
لان اخذ العبد الكبير يكون غصبا او خداعا لا سرقة كذا في شرح الوقاية ودفاتر اي وكذلك لا قطع

في سرقة دفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال ولا فرق ان كانت شرعية ككتب الفقه والحديث
والتفسير فهي كالمصحف وان كان شيئا مكروها فهي كالطنبور كذا في الكافي بخلاف الصغير ودفتر
الحساب اي بخلاف العبد الصغير ودفتر الحساب فانه يقطع فيهما لان السرقة في العبد الصغير متحققة
لانه لا يد له على نفسه مع انه مال واما في دفاتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاخذ فكان المقصود
هو الكواغذ فيقطع ان بلغت نصابا واختلفوا في كتب الادب كالصرف والنحو والمعاني والبيان قيل
ملحقة بدفاتر الحساب لانه لا يحتاج اليها في معرفة احكام الشرع وقيل هي ملحقة بالفقه والتفسير لان
معرفتهما يتوقف عليها كذا في الكافي والكفاية وكلب وفهد اي لا قطع في سرقة كلب وفهد ولا في غيرهما
من السباع لان جنسها يوجد مباحا غير مرغوب فيها ولان العلماء قد اختلفوا في ماليتها وكان اختلاف
فيه شبهة ودف وطبل وبربط ومزمار اي وكذلك لا قطع في سرقة دف وطبل وبربط ومزمار
لان عندهما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة اخذها يتاول الكسر فيها وهذا في طبل اللهو واما في طبل الغزاة
فقد اختلف العلماء واختار الصدر الشهيد انه لا يجب القطع لانه لما صلح للغزو وغيره تمكنت الشبهة
كذا في الكفاية وبخيانة اي لا قطع بخيانة وانما ادخل الباء لان ما قبلها عطف على قوله لا قطع
بخشب بالترتيب فلفظة السرقة اذ لا يجوز ان يقال لا قطع بخيانة سرقة كذا افهم اي لا قطع على خائن
وخائنة وهو ان يخون المودع ما في يده وانما لا يقطع لقصور في الحرز كذا في الهداية ونهب
واختلاس لقوله عليه السلام لا قطع على مختلس ولا منتهب ولانه يجاهر بفعله فلا يكون سارقا والنهب
والانتهاب ان ياخذ على وجه العلانية من ظاهر بلدة او قرية والاختلاس ان ياخذ بسرعة جهرا كذا
في الكفاية ونبش اي وكذلك لا قطع بالنبش هذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والشافعي يقطع
النباش لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله لان حرز كل شيء معتبر بحرز
مثله الا ترى انه اذا سرق دابة من اصطبل يقطع ولو كان فيها ثوب لا يقطع ولهما قوله عليه السلام لا قطع على

بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في الملك اذ لا ملك للميت حقيقة وكذا الكفن لا ملك للوارث
في الكفن لتقدم حاجة الميت وما رواه محمول على السياسة فقد قال في آخر هذا الحديث من قتل
عبده قتلناه وقد قيل انه غير مرفوع بل هو من كلام زياد ومال العامة مشتركة اى وكذلك لا
قطع في سرقة مال العامة كالبيت المال لانه حق العامة والسارق منهم فاورث الشبهة او مشتركة
اى وكذلك لا قطع في سرقة مال مشتركة اى السارق فيه شركة لما قلنا في مال العامة ومثل دينه
اى وكذلك لا قطع على من سرق مثل دينه من مديونه لانه استوفى حقه والحال والمؤجل فيه سواء
استحسانا لان التأجيل لتأخير المطالبة وكذلك لو سرق زيادة على حقه لانه بمقدار ذلك يصير
شريكا فيه كذا في الهداية وشرح الوقاية قال العبد الضعيف وهذا مما لا يفتى به العوام كيلا
يتجاسروا اثم هذا في متحد الجنس فان سرق منه عروضا قطع لانه لا ولاية له فيه الا بيعا بالتراضي
وعن ابي يوسف انه لا يقطع في خلاف الجنس ايضا وكذا لو كان حقه دراهم فسرق دنانير وقيل لا
يقطع وهو الاصح لان النقود جنس واحد ولهذا يكمل احدهما بالآخر في باب الزكوة كذا في الكافي
وبشيء قطع فيه ولم يتغير اى وكذلك لا قطع بسرقة شيء قد قطع فيه مرة ولم يتغير اى من
سرق عينا فقطع فيها وهي قائمة فردها الى مالكها ثم سرقها وهي بحالها لم يقطع وعن ابي يوسف
يقطع وهو قول الشافعي وهو القياس لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الجناية
الثانية متكاملة كالاولى بل هي اقبح لتقدم الزاجر ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل في
حقه فبالرد الى المالك وان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط والحديث يرى بانها
تغير عن حالها مثل ان يكون غزلا فنسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب
بمثل هذا التغير فاذا تبدلت انتفت الشبهة الثالثة عن اتحاد المحل فيقطع كذا في الهداية
ويقطع بسرقة الساج والقنا والابنوس والصندل لانها اموال محرزة

عزيزة عند الناس ولا توجد مباحة في دار الاسلام والساج شجر عظيم يعظم جدا ولا ينبت
الا في بلاد الهند والقنا بالقصر قناة وهي خشبة الرمح والابنوس بفتح الباء كذا في الهداية وهو معروف
عند الناس وكذا الصندل والفصوص الخضر والياقوت والزبرجد واللؤلؤ اى ويقطع في الفصوص الخضر
مثل الزمرد والفيروزج وغيرها وكذا يقطع في الياقوت والزبرجد واللؤلؤ لان هذه الاشياء من اعز
الاموال وانفسها ولا توجد مباحة الاصل في دار الاسلام فصارت كالذهب والفضة والاواني
والابواب المتخذة من الخشب اى ويقطع في الاواني والابواب المتخذة من الخشب مع انه لا يقطع في
الخشب لانها التحقت بالصنعة بالاموال النفيسة حتى صارت محرزة كسائر الاموال بخلاف الحصير لان
الصنعة فيه لم تغلب على الجنس حتى تبسط في الحرز كالمساجد وغيرها وفي الحصير البغدادي يجب القطع
كذا في الكفاية وقال فيه ايضا ان القطع في باب الخشب انما يجب اذا كان محرزا في البيت غير ركيك الحمل
من موضع الباب فاذا كان معلقا بموضع الباب لا يجب القطع كذا في الكفاية ايضا
في المحرز الحرز في اللغة الجمع ومنه قولهم في تعريف العصبة وعند الانفراد يحوز جميع المال وقولهم حرم
الامام الغنيمة قال الشاعر زكوة على الابد ان تسعى لحرمة فسيروا وزوروا او الغنائم احرزوا المراد
به قبر النبي عليه السلام والمراد في هذا الموضع الحصين الذي اعد لحفظ الامتعة تسمية بالمصدر
ومن سرق من ذي رحم محرم لا برضاع او من زوجته وزوجها وسيده وزوجته وزوج
سيدته ومكاتبه وختنه وصهره ومن مغنم وحمام وبيت اذن في دخوله لا يقطع اما ذو رحم
فلانه لا يخلو اما ان يكون بالولاد او بغير الولاد في المحرمية فالاول انما لم يقطع فيه لانبساطه
في المال وفي الدخول في الحرز والثاني انما لا يقطع للدخول في الحرز لان هؤلاء ان يدخل بعضهم
بعض من غير استيذان وكذلك لهم ان ينظروا الى مواضع الزينة الظاهرة بعضهم من بعض لقوله تعالى
او بيوت اخوانكم الآية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق من بيت صديقه لقوله الآية

ولقوله تعالى او صديقكم قلنا نعم الا انه عادا الا بالسرقة فلم يبق صديقا وقيد بقوله لا رضاع لانه اذا
سرق من امه رضاعا او اخته رضاعا فقطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع في الام لانه يدخل عليها من
غير استيذان وهذا المعنى معدوم في الاخت من الرضاع عادة ووجه الظاهر انه لا قرابة بينهما والمحرمية
بدون القرابة لا تعتبر في هذا الباب كما اذا ثبتت المحرمية بالزنا والتقبيل ثم الاعتبار على الحرز حتى لو
سرق مال الغير من حرز ذي رحم لا يقطع ولو سرق ماله من بيت غيره يقطع وكذلك لو سرق احد
الزوجين من الاخر لا يقطع للبسوطة بينهما في الاموال عادة ودلالة وهو ان عقد النكاح بينهما دال على
البسوطة ان كان الحرز لاحدهما خاصة فكذلك عندنا وفيه خلاف الشافعي وكذلك لو سرق العبد او
زوجة سيده او زوج سيدته لا يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وكذلك لو سرق المولى من مكاتبه
لا يقطع لان له حقا في اكسابه وكذلك لو سرق من ختنه او المختن صهره وهذا عند ابي ح وقالا يقطع
والخلاف فيما اذا كان البيت للبنت واما للختنة فلا يقطع اتفاقا كذا في المصفى لهما انه لا بسوطة بينهما
في الاموال ولا يدخل هذا بيت الاخر من غير استيذان فكانا اجنبيين وله اي لابي ح انهما في دخول الحرز ماذونا
عادة فكانا كالماذونين شرعا لان المعروف كالمشروط والحد يندرئ بالشبهات وكذا لو سرق من الغنيمة
لا يقطع معناه اذا كان قبل القسمة لانه يتعين له ما لك فلم تنظر السرقة بل عداه وكذا كل من سرق من الحمام
متاعا لا يقطع لوجود الاذن عادة فلا يتحقق الحرز وكذلك لو سرق من بيت قد اذن للناس بالدخول فيه
كحوانيت التجار والخانات لوجود الاذن حقيقة لكن من سرق منها ليلا قطع لانها بنيت لاحراز الاموال
وانما خص الاذن بالنهار كذا في الهداية وشرح الوقاية وقوله لم يقطع اي في كل المذكورات   ومن سرق
من المسجد متاعا وربه عنده قطع قيد بقوله وربه عنده لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلا يكون حرزا بالمكان
فيعتبر الحرز بالحافظ وهذا لان الحرز بالحافظ لا اعتبار له عند وجود الحرز بالمكان فاذا سرق في الحمام
شيئا وله حافظ فلا قطع لان الحمام حرز فيه اختل بالاذن بالدخول فيه فلا اعتبار بالحافظ فيه بخلاف ما

في المسجد

في المسجد فان المسجد ليس بحرز فاعتبر الحافظ كذا في شرح الوقاية   وان سرق ضيف ممن اضافه او
سرق شيئا فلم يخرج من الدار لا اما في الضيف فلان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله
وكونه بمنزلة اهل الدار وكذلك من سرق ولم يخرجها من الدار لا يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد
من الاخراج منها ولو كان مكان السرقة غصبا فهلك في يده قال بعضهم لا يضمن والصحيح انه يضمن كذا في
الكفاية   وان اخرجه من حجرة الى الدار او اغار من اهل الحجر حجرة او نقب فدخل والقى شيئا في الطريق
ثم اخذه او حمله على حمار فساقه واخرجه قطع هنا اربع مسائل دار فيها مقاصير اي حجر ومنازل في كل
رجل من حجرة فاخرجها الى صحن الدار قطع لان كل حجرة باعتبار ساكنها حرز على حدة الا ترى ان على باب
كل مقصورة غلقا على حدة والمسئلة اذا اغار من اهل المقاصير على المقصورة فسرق منها شيئا قطع لما قلنا
ان كل حجرة حرز على حدة والمراد بالاغارة الاسراع في الاخذ من اغار الثعلب والفرس اغارة اذا
اسرع في العدو كذا في الكفاية ثم المسئلة الثالثة اذا نقب اللص البيت فاخذ شيئا والقاه في الطريق
ثم خرج فاخذه قطع وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذه وكذا الاخذ
من السكة كالاخذ غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب
الدار او للفرار ولم يتعرض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا واذا لم ياخذه فهو مضيع لا سارق
فافترقا والمسئلة الرابعة اذا دخل السارق الدار واخذ المتاع فحمله على حمار وساقه حتى اخرجه من الدار
قطع لان سير الحمار مضاف اليه بسوقه   وان ناول آخر من خارج البيت او ادخل يده في بيت واخذ
او طرة خارجة منه او سرق من قطار بعيرا او حملا لا هنا اربع مسائل ايضا احدها اذا نقب اللص
البيت فدخل واخذ المتاع وناوله الآخر خارج البيت فلا قطع عليهما لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض
يد معتبرة على المال قبل خروجه والثاني لم يوجد منه هتك الحرز فلم يتم السرقة من كل واحد وعن ابي يوسف
ان اخرج الداخل يده وناوله الخارج فعلى القطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناوله فالقطع

ض

يد الداخل فعليهما القطع وهذا بناء على مسئلة من نقب البيت وادخل يده فيه على ما سيأتي والمسئلة
الثانية اذا ادخل يده فيه واخذ شيئا لا قطع عليه وعن ابي يوسف انه يقطع لانه اخرج المال من حرزه هو
المقصود فلا يشترط الدخول كما لو ادخل يده في صندوق الصيرفي ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا
عن شبهة العدم وكمال الحرز في الدخول والمسئلة الثالثة اذا طر صرة خارجة من كم غيره فلا قطع عليه
وقيد بالخارجة لانه لو ادخل يده في كم غيره واخرج الصرة يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج
فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم والمسئلة الرابعة اذا سرق من قطار بعيرا او حملا لا
يقطع لانه ليس بحرز مقصود فتمكن شبهة العدم وهذا لان السائق والراكب والقائد انما
يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى قالوا لو كان مع الجمال من يتبعها للحفظ
يقطع وان شق الحمل فاخذ منه او سرق جوالق فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه او ادخل
يده في صندوق الصيرفي او في جيب غيره او كمه واخذ المال قطع وهذه ثلث مسائل احدها
رجل شق الحمل فاخذ منه شيئا لان الجوالق في مثل هذا حرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه
صيانتها وقوله في مثل هذا اي فيما اذا كان للسارق خوف بحضور صاحبه والمسئلة الثانية اذا
سرق جوالقا فيه متاع وصاحبه عنده يحفظه او نائم عليه قطع معناه اذا كان في غير حرز حتى
يكون محرزا بالحافظ وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا
عادة والمسئلة الثالثة اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي او في جيب غيره او كمه واخذ المال
قطع لانه لا يمكن هتك الحرز في هذا باكثر من ذلك كذا في النافع فى كيفية القطع وتقطع
يمين السارق من الزند وتحسم اما القطع فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واما اليمين فلقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما لان قراءته لا تكون دون
روايته اذا صارت مشهورة يزاد بها على الكتاب بقراءته الاولى والزند مفصل في طرف

الذراع في الكف وقالت الخوارج يقطع من المنكب لان اسم اليد تتناولها الى الابط
وقال بعض الناس المستحق قطع الاصابع لان البطش بها قلنا هذا يخالف النص لان النبي عليه السلام
امر بقطع يد السارق من الرسغ فكان بيانا للاية على تقدير كونه مجملا في حق المقدار ولان هذا
القدر متيقن به وفي العقوبات انما يؤخذ بالمتيقن به كذا في الكفاية واما الحسم فلقوله عليه السلام
واحسموه ولانه لو لم يحسم يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف والحسم الكي بالدهن المغلي وغيره
ورجله اليسرى ان عاد اي وان سرق ثانيا قطع رجله اليسرى للاجماع والاعتبار بالسرقة الاولى
وهو قطع الطرفين لانه بمنزلة سرقتين كذا فهم من المستصفى فان سرق ثالثا حبس حتى يتوب
ولم يقطع اي وان سرق ثالثا حتى يتوب وهذا استحسانا ويعزر ايضا وقال الشافعي قطع يده
اليسرى فان عاد فرجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ولنا قول
علي رضي الله عنه اني استحيي من الله تعالى ان لا ادع له يدا يأكل بها ورجلا يمشي عليها ولو كان حديثا
لما خالفه ولما اخذ الصحابة بقوله ولانه اهلاك معنى والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما
يغلب وجوده لكن سرق وابهامه اليسرى مقطوع او شلاء او اصبعان منها سواها او
رجله اليمنى مقطوعة اي اذا كان اليد اليسرى من السارق مقطوعا او شلاء او ابهامه اليسرى مقطوعة
او اصبعان من اليد اليسرى سواها او كانت رجله اليمنى مقطوعة فلا قطع عليه اي لا تقطع يده
اليمنى لان فيه تفويت جنس المنفعة اما بطشا او مشيا وكذلك في الابهام لان قوام البطش
بها وقيدنا بالاصبعين فيما سوى الابهام لانه لو كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة
تقطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا في البطش بخلاف الاصبعين لانهما بمنزلة الابهام
في نقصان البطش وكذا اذا كانت رجله اليمنى مقطوعة او شلاء لانه اذا لم يكن يده ورجله في طرف
واحد فهو لا يقدر على المشي اصلا واما من طرفين فيضع العصى تحت ابطه فيكون قائما مقام

ثانيا ان عاد ثانيا فاقطعوه

الرجل الفاية كذا فى شرح الوقاية ولا يضمن بقطع اليسرى من امر بخلافه اى واذا قال الحاكم
للجلاد اقطع يمين هذا فى سرقة سرقها فقطع يساره فلا ضمان عليه وان كان عمدا عند ابى حنيفة
وعندهما لا يضمن فى العمد وقال زفر يضمن فى الخطاء ايضا وهو القياس والمراد من هذا الخطاء
الخطاء فى الاجتهاد بان اجتهد فى جواز قطع اليسار نظرا الى اطلاق النص واما الخطاء فى معرفة
اليمين واليسار فلا يجعل عفوا لان الجهل فى موضع الاشتباه ليس بعذر وقيل يجعل عذرا وهو
ايضا لزفر انه قطع يدا معصومة والخطاء فى حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا الخطاء فى الاجتهاد
عفو اذ ليس فى النص تعيين واما ان فى العمد لا يضمن لانه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل
لانه تعمد الظلم وكان ينبغى ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة وللامام انه اتلف واخلف
من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا كما اذا شهد على آخر ببيع ماله بمثل القيمة ثم رجع
فان قيل ان اليمين لم تحصل له بسبب القطع بل كان اصلا له من قبل قلنا اليمين من حيث [illegible]
حصل له بقطع اليسرى لانها صارت بعرض الزوال فان قيل لو قطع رجله اليمنى يضمن وقد اتلف
واخلف عوضا وهو اليد اليمنى قلنا ليس فيه رواية فيمنع ولو سلم فالاتلاف هنا ليس من جنس
الباقى وطلب المسروق منه شرط للقطع ولو مودعا او غاصبا او صاحب الربا اى ولا يقطع
السارق الا بحضرة المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهور السرقة ويقطع
وان كان من حقوق الله تعالى لانه لا شك ان المسروق منه اعرف بحقيقة الحال من الشاهد
وكذا من السارق المقر اذ يمكن ان يكون ملكا للسارق بطريق الارث او ملكا للذى هو ذو رحم
محرم منه وهو غير عالم به فيمنع ترك المسروق منه الدعوى مظنة عدم وجوب القطع وكذا فى
غيبته بخلاف الزنا بغائبة وان كان فيها توهم بانها لو كانت حاضرة لادعت امرا مسقطا
للحد ومع ذلك لا اعتبار لدلالة المزنية راضية بالزنا فيكون تهمة فى دعوى ما يسقط الحد

كذا فى شرح الوقاية ثم هذه الدعوى لا تختص بالمالك بل كان من له يد حافظة كالمودع والغاصب
وصاحب الربا يقطع بدعواه خلافا لزفر والشافعى وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع
على سوم الشرى فالشافعى بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء فى الاسترداد وضرورة الحفظ فلا
يظهر فى حق القطع لان فيه تفويت الصيانة بناء على سقوط العصمة والضمان ولنا ان السرقة موجبة
القطع وقد ظهرت عند القاضى بحجة معتبرة وهى شهادة عقيب خصومة معتبرة مطلقا لا مقيدا
بالاسترداد وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم تعتبر بخصوصه صاحب الربا اذا باع رجل عشرة دراهم
بعشرين درهما وقبض العشرين فسرق العشرون منه يقطع السارق بخصومتهما عندهما ويقطع
بطلب المالك لو سرق منهم اى واذا سرق من هؤلاء فطلب المالك قطع بدعواه فى ظاهر الرواية وفى رواية
ابن سماعة لا يقطع حالة غيبة المودع وامثاله لان السارق لم يسرق من المالك وانما سرق منهم فلم يجز
ان يطالب بذلك غيرهم وجه الظاهر ان المالك صاحب الحق ودعوى هؤلاء انما يستفاد منه ولاية
باعتراض شبهة موهومة لان الاصل عدمها لا يطالب المالك او السارق لو سرق من سارق
بعد القطع وان قطع سارق بسرقة فسرق منه لم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثانى لان المال
غير معصوم فى حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالاهلاك فلا تنعقد موجبة فى نفسها وللاول
ولاية الخصومة فى الاسترداد فى رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه ولو سرق الثانى قبل ان يقطع الاول
او بعد ما درئ الحد عنه بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد ولذلك
قيد بقوله بعد القطع ومن سرق شيئا ورده قبل الخصومة الى مالكه او ملكه بعد القضاء او
ادعى انه ملكه او نقصت قيمته من النصاب لم يقطع فهذه اربع مسائل احدها رجل سرق شيئا فرده
الى مالكه قبل ان يختصما سقط القطع لانه لا يمكن الدعوى فلا تظهر السرقة بدون الدعوى وعن ابى يوسف
انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ما قلنا ونقول بعد المرافعة انتهى الخصومة

يحصل مقصودها فلا يفيد الرد والمسئلة الثانية اذا ملك السارق العين المسروقة بان وهبت له وسلمت
او بيعت منه سقط القطع وقال زفر والشافعي لا يسقط بل يقطع وهو رواية عن ابي يوسف لان السرقة قد تمت
انعقادا وظهورا وبهذا العارض لا يتبين قيام الملك وقت السرقة ولنا ان الامضاء من القضاء في هذا
الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء لا قبله فاذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء
فصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء فان قيل اذا تزوج بمن زنا بها بعده قلنا اختلفت الروايات فيه ولو
سلم فالحد باعتبارها استوفى وذلك شيء فيه وهنا اوجب القطع باعتبار العين وهي باق كذا في الكافي
المسئلة الثالثة اذا سرق شيئا ثم ادعى ان هذا العين المسروق ملكه سقط القطع عنه فان لم تقم بينة
معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة فان اقر بالسرقة ثم رجع سقط القطع بالاتفاق وفي الاول خلاف
الشافعي فانه لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة
للحد وتتحقق بمجرد الدعوى لاحتمال ولا معتبر بما قال لانه يصح الرجوع باتفاق بيننا وبينه مع انه لا يعجز
مقر عن الرجوع المسئلة الرابعة اذا سرق عينا فنقصت قيمتها بعد القضاء وقبل الاستيفاء سقط القطع قال
محمد لا يسقط وهو قول زفر والشافعي اعتبارا بالنقصان في العين ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا
يشترط قيامه عند الامضاء لما مر ان الامضاء من القضاء بخلاف نقصان العين لانه مضمون على السارق
فيكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله واما نقصان السعر فغير مضمون عليه فافترقا كذا في الهداية
ولو اقرا بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا اي اذا اقر الرجلان بسرقة ثم قال احدهما هو
مالي سقط القطع عنهما لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت
باقرارهما على الشركة فان قيل قوله مالي مورث الشبهة في حق الراجع فاذا كان شبهة في حقه يكون في حق الآخر
شبهة الشبهة وهي غير معتبرة قلنا سقط القطع عن الراجع برجوعه لا بطريق الشبهة لان السرقة لم تثبت بالبينة بل بالاقرار
وهو محتمل ولو سرقا وغاب احدهما وشهدا على سرقتهما قطع الآخر اي لو سرق رجلان ثم غاب احدهما

ثم

ثم شهد شاهدان على سرقتهما قطع الآخر في قول ابي حنيفة وهو آخر قوليه وهو قولهما وكان يقول اولا
لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما
والمعدوم لا يورث الشبهة ولا عبرة بتوهم حدوث الشبهة على ما قدمنا ولو اقر عبد بسرقة قطع
وترد السرقة الى المسروق منه اذا في هذه المسئلة اختلاف بين العلماء وصورتها اذا اقر العبد المحجور
عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع وترد السرقة الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة وقال
ابو يوسف يقطع والعشرة للمولى وقال محمد لا يقطع والعشرة للمولى وهو قول زفر ومعناه اذا كذبه
المولى ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده عند الثلثة ولو كان العبد مأذونا يقطع في الوجوه
اي في العشرة المعينة والمال المستهلك وقال زفر لا يقطع في الوجوه لان الاصل عنده ان اقرار العبد
على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح اقراره بالمال لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى
والاقرار على الغير لا يجوز الا ان المأذون يؤخذ بالضمان لصحة اقراره بالمال لكونه مسلطا من
جهة المولى والمحجور لا يصح اقراره بالمال ايضا قلنا يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية
فيصح من حيث انه مال وانه لا تهمة في هذا الاقرار لانه اضرار على نفسه ومثله مقبول على الغير
ومحمد يقول في المحجور ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه بالغصب واذا لم يصح اقراره بقي في حق
المولى فلا يقطع يد العبد في سرقته وهذا لان المال اصل في السرقة والقطع تبع فاذا بطل في حق
الاصل بطل في حق التبع وانما قلنا ان المال يثبت بدون القطع كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة
فانه لا يقطع ولكن يثبت المال وكذا لو اقر بالسرقة انما اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح نافذا
على انه آدمي كامل وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه والقطع يستحق بدون المال كما اذا قال الحر
هذا الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي تقطع يد المقر وان كان لا يصدق في
تعيين الثوب ولا يؤخذ من زيد وابو يوسف يقول ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا انه آدمي

في اقراره ضرورة عليه ويصح في المال بناء عليه والبناء يلاقي حالة البقاء والمال في حال البقاء تابع للقطع
حتى يسقط عصمة المال باعتبار القطع ويستوفى القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع يجب
بالسرقة من المودع ولا يجب بسرقة العبد من مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول
كلها لزوال المانع كذا في الهداية والكفاية   ولا يجتمع قطع وضمان وترد العين لو قائمة اي
واذا قطع السارق والعين قائمة ردت على مالكها لانها باقية على ملكه وان كانت هالكة لم
يضمن سواء كانت هالكة او مستهلكة وهو رواية ابي يوسف عن ابي ح وهو المشهور وفي رواية
يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما لانهما حقان فان اختلف سبباهما فلا يمتنعان وهذا
لان القطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى الشرع عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال
فصار كشرب خمر الذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب ترك
الانتهاء الضمان منافي القطع لانه يملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فلو قطع وقع القطع
لاجل ملكه بخلاف شرب خمر الذمي لان الحد شرع صيانة للعقل والضمان باتلاف مال متقوم
للذمي وههنا الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت العصمة حقا
ولم يبق للعبد   ولو قطع لبعض السرقات لا يضمن شيئا اي ومن سرق سرقات فقطع في
احدها فهو لجميعها وهذا بالاتفاق ثم لا يضمن شيئا للاخرين وهذا عند ابي ح وقالا يضمن
كلها الا التي قطع لها ومعنى المسئلة اذا احضر احدهم فقطع بخصومته اما اذا احضروا جميعا فقطع
بخصومتهم لا ضمان عليه بالاتفاق ولهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من حضور الخصومة
لتظهر السرقة فلم تظهر من الغائبين فلم يقع القطع لاجلهم فبقيت اموالهم معصومة ولابي حنيفة
ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط للظهور عند القاضي
وتعلقه اذا استوفى فالمستوفى كل الواجب وعلى هذا الخلاف اذا كان النصب كلها لواحد فخاصمه في البعض

فان قيل

فان قيل المضمون شرط ليصير الخصم بادلا للمال ولا يصح البدل من واحد عن الكل قلنا بدل المال
لسقوط امر شرعي ثبت بناء على استيفاء القطع لا باعتبار حق العبد الا ترى انه يملك استيفاء القطع
من يملك البدل ومن لا يملك كالاب والوصي   ولو شق ما سرق في الدار ثم اخرجه قطع اي
من سرق ثوبا فشقه بالدار بنصفين ثم اخرجه قطع معناه اذا كان المشقوق نصابا وقال
ابو يوسف لا يقطع لان الثوب صار ملكا له بسبب الخرق الفاحش لانه يجب عليه قيمته فيملك المضمون
ولهما ان الاخذ نفسه ليس سببا للملك وانما ثبت الملك ضرورة لاداء الضمان لئلا يجتمع
بدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ ثم هذا الخلاف فيما اذا اختار
تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق
لان ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة وهذا في النقصان الفاحش فان
كان النقصان يسيرا يقطع اتفاقا كذا في الهداية   ولو سرق شاة فذبحها فاخرجها لا اي ومن سرق
شاة فذبحها في الدار ثم اخرجها لا قطع عليه لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه على ما مر كذا في شرح
الوقاية   ولو صنع المسروق دراهم او دنانير قطع وردها اي ومن سرق ذهبا او فضة فضربها دراهم
قطع فيه وترد الدراهم والدنانير على المسروق منه وهذا عند ابي ح وقالا لا يقطع ولا يرد الى المسروق منه
واصله في الغصب وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم الاشكال في وجوب القطع على قوله لانه لم يملكه وعلى قولهما
قيل لا يجب القطع لانه ملكه قبل القطع وقيل بل يجب القطع لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه
ولو صبغه احمر فقطع لا يرد ولا يضمن ولو اسود يرد اي ومن سرق ثوبا فصبغه قطع لم يوخذ منه
ولم يضمن وهذا عند ابي ح وابي يوسف وقال م يوخذ منه ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب
ولهما ان حقه في الصبغ قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك اذا قطعت
يده فرجحنا جانب المال فاذا انقطع حق المالك يملكه السارق فينبغي ان لا يقطع قلنا انما توجب القطع

باعتبار الثوب الابيض وهو لم يملكه اصلا فصار كحنطة طحنها السارق فيجب القطع وان ملكها كذا في
كذا في الكفاية وهذا الحكم في غير السواد فان صبغه اسود اخذ منه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
هذا والاول سواء زيادة عنده كالحمرة وعند محمد وان كان زيادة ايضا لكنه لا ينقطع حق المالك
عنده وعند ابي يوسف السواد نقصان فلا يوجب انقطاع حق المالك وانما لا ينقطع عنده في الحمرة
ايضا وعند ابي يوسف ينقطع فيها وكذا في هذا ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان حد السرقة الصغرى
شرع في بيان حد السرقة الكبرى وهي قطع الطريق هذا باب قطع الطريق اخذ قاصد قطع
الطريق بلا حبس حتى يتوب اي واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصد
قطع الطريق فاخذ قبل ان يقطعوا او ياخذوا مالا او يقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يتوبوا لقوله
وينفوا من الارض والمراد من النفي الحبس لانه نفي واخراج عن وجه الارض قال بعض المسجونين
خرجنا من الدنيا كذا في تفسير منهي العلوم والتيسير واخذ مالا معصوما قطع يده
ورجله من خلاف اي فان اخذ واما مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب
كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما يبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من
خلاف لقوله تعالى وتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتل قتل حدا وان عفى الولي اي
وان قتلوا نفسا قتلهم الامام حدا ولا يلتفت الى عفو الاولياء لقوله تعالى ان يقتلوا الى آخره
وان قتل واخذ قطع وقتل او صلب او قتل بلا قطع او صلب اي وان قتلوا نفسا واخذوا
مالا فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم مع القطع اي لا
يفعل هذه الثلاثة جميعا وان شاء قتلهم لا غير وقال محمد يقتل ويصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة
فلا يجب حدان ولهما ان هذه عقوبة تغلظت لتغلظ سببها وهي تفويت الامن على الناس
بالقتل واخذ المال الا ترى انه كان قطع اليد والرجل معا في السرقة الكبرى حدا واحدا

ثم اعلم ان الاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله ان
يقتلوا او يصلبوا والمراد من الآية التوزيع لا التخيير اي توزيع العقوبات على الاحوال ثم الاحوال اربعة
الحالة الاولى القصد ثم التوبة قبل القطع فالحكم فيها الحبس كما مر والحالة الثانية اخذ مالا معصوما
اي عصمة مؤبدة حتى لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب كيلا يستباح طرفه
الا بتناوله مال خطير والحالة الثالثة ان يقتلوا نفسا فالحكم فيها ايضا كما بينا وانما حملنا الآية على التوزيع
دون التخيير كما هو مذهب مالك رح تمسكا بظاهر الآية لان الجنايات تتغلظ بتغلظ الاحوال وتخفف
بتخففها فالا يليق تغلظ الحكم بتغلظها ويصلب حيا ثلثة ايام ويبعج بطنه برمح حتى يموت اي
ويصلب حيا وهو الاصح وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب احترازا عن المثلة ووجه الاول ان الصلب على
هذا الوجه ابلغ في الردع والاعتبار وهو المقصود به ثم يبعج بطنه اي يشق والبعج شق البطن كذا في شرح الوقاية
ثم لا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتاذى به الناس وعن ابي يوسف انه يترك على خشبة
حتى ينقطع فيسقط ليعتبر به غيره قلنا قد حصل الاعتبار بما ذكرنا ولا حاجة الى الزائد والنهاية غير معلومة
ولم يضمن ما اخذ اي واذا قتل قاطع الطريق فلا يجب في ماله ضمان ما اتلفته في يده كما في السرقة الصغرى
كذا في شرح الوقاية وغير المباشر كالمباشر اي وان باشر القتال احدهم اجري الحد على جميعهم لانه جزاء
المحاربة والمحاربة انما تتحقق بالجمع كالسيف اي وان كان القتل بعصى او بحجر او سيف فالكل سواء لانه
يقع قطعا للطريق بقطع المارة وان اخذ مالا وجرح قطع وبطل الجرح اي واذا اخذ مالا ثم جرح
قطعت يده ورجله من خلاف وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله تعالى سقطت عصمة النفس
حقا للعبد كما يسقط عصمة المال وان جرح فقط او قتل فتاب او كان بعض القطاع غير مكلف او ذا
رحم محرم من المقطوع عليه او قطع بعض القافلة على البعض او قطع الطريق ليلا او نهارا بمصر او بين مصرين
لم يحد فاقاد الولي او عفى فههنا خمس مسائل احدها اذا لم يقتل قاطع الطريق ولم ياخذ مالا ولكن جرح

[illegible]

فانه لا يحد بل يقتص الولي في ما فيه القصاص وياخذ الارش فيما فيه الارش لانه لما سقط الحد ظهر حق
الشرع ظهر حق العبد والمسئلة الثانية اذا قتل قاطع الطريق ثم تاب قبل ان يوخذ فان شاء الاولياء قتلوه
وان شاء واعفوا عنه لان الحد قد سقط بالتوبة للاستثناء المذكور في الاية فظهر حق العبد في النفس
والمال حتى يستوفي القصاص ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه والمسئلة الثالثة اذا كان
بعض القطاع صبيا او مجنونا او ذا رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين فالمذكور
في الصبي والمجنون قول ابي ح وزفر وعن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء يحد الباقون لان المباشرة
العاقل ولنا انها جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين
بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطي مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا
كان المال مشتركا بينه وبين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة فالامتناع في
حق البعض يخل في الحرز يوجب الامتناع في حق الباقين لان مال جميع القافلة في حق القطاع حرز واحد
فاذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق العبد فان شاء واقتلوا اي اذا كان القاتل
من العقلاء وفيه كان بعضهم غير مكلف وان شاء واعفوا والمسئلة الرابعة اذا قطع بعض القافلة الطريق
على البعض لم يجب الحد عليهم لان الحرز واحد فصار كالقافلة كدار واحدة فاذا سقط الحد ظهر الامر
الى الاولياء لظهور حق العبد والمسئلة الخامسة رجل قطع الطريق ليلا او نهارا بمصر او بين مصرين
فليس هو قاطع الطريق استحسانا والقياس ان يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي لوجوده حقيقة القطع
وعن ابي يوسف ان كان خارج المصر فهو قاطع وان كان قريبا منه لانه لا يلحقه الغوث وعنه ايضا
ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا بالسلاح او غيره فهم قطاع الطريق لان السلاح لا يلبث والغوث يبطي
بالليل ولنا ان قطع الطريق انما يكون بقطع المارة وذلك لا يتحقق في المصر وبقرب منه لان الظاهر
لحوق الغوث الا انهم يوخذون برد المال ايصالا للحق الى المستحق ويؤدبون ويحبسون لارتكابهم الجناية

ولو قتلوا

ولو قتلوا فالامر فيه الى الاولياء لما بينا   ومن خنق في المصر غير مرة قتل به اي ومن خنق رجلا
حتى قتله فالدية على عاقلته عند ابي ح لان الخنق من صورة القتل بالمثقل وفيها القصاص عنده
غير ابي حنيفة وسياتي في كتاب الجنايات ان شاء الله تعالى وان خنق في المصر غير مرة قتل به بالاتفاق
لانه ساع في الارض بالفساد والساعي بالفساد يقتل ولا يمهل ثم المصنف لما فرغ من بيان حدود الكفار
شرع في بيان حدود الكفار المحاربين وسبيل التوسل اليه هو الجهاد وهذا   السير جمع
سيرة وهو في اللغة الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسير النبي عليه السلام في مغازيه وقيل يراد بالسير الذهاب
هو قطع الطريق وقيل يراد به السنة في المعاملات يقال سار ابو بكر سيرة رسول الله وسميت المغازي بالسير لان
لان اول امورها السير الى العدو ولان المراد بسير الامام الى الكفار ومعاملاته مع الغزاة والانصار كذا
في الكفاية   الجهاد فرض كفاية ابتداء وهو ان يبدأ المسلمون بمحاربة الكفار من غير بداية
منهم اما الفرضية فلقوله تعالى قاتلوا المشركين وقوله عليه السلام الجهاد   بعثني الله تعالى الى يوم القيمة
اراد به فرضا باقيا واما كونه على الكفاية فلانه ما فرض بعينه اذ هو افساد في نفسه لما فيه من
سفك الدماء وتخريب البلاد واذلاء وانما فرض لاعزاز الدين ودفع الشر عن عباد الله تعالى فاذا حصل
المقصود بالبعض سقط عن الباقين ثم شرع في بيان قوله فرض كفاية وهو   ان قام به البعض
سقط عن الكل والا اثموا بتركه وهذا كالصلوة الجنازة ورد السلام فان لم يقم به احد اثم جميع الناس
لان الوجوب على الكل وهذا لان الفرض يسقط عن الكل بحصول الكفاية بالبعض فاذا لم يحصل
بمعنى تعيين الفرض على كل الناس والشرط في ذلك ان يكون القائمون به من اهل الغناء
لان التكليف لا يتاتى مع العجز كذا في الكفاية   ولا يجب على الصبي وامراة وعبد واعمى ومقعد
واقطع اما الصبي فلان الصبا مظنة المرحمة واما العبد والمراة فلتقدم حق المولى والزوج واما
الثلاثة الاخيرة فلعجزهم قال الله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج

وفرض عين ان هجم العدو فتخرج العبد والمرءة بلا اذن زوجها وسيده قوله وفرض عين
عطف على قوله وفرض كفاية اى اذا هجم العدو على بلد يصير الجهاد فرض عين على من كان بقربهم
اذا كانوا يقدرون على دفعه واما على من وراءهم فاذا بلغهم الخبر فيصير فرض عين عليهم ايضا اذا احتيج
اليهم بان كان الاولون عاجزين او كاسلين وثم الى ان يصير فرض عين على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا
وهكذا صلوة الجنازة يصير فرضا اولا على جيرانه فان ضيعوا حقه على الابعدين فالابعدين
فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته يصير آثما كذا فى شرح الوقاية وذكر الصدر الشهيد فى الفتاوى
الكبرى امراة سبيت بالمغرب وجب على اهل المشرق ان يستنقذوها من الكفار ما لم يدخلوها
دار الحرب وقوله وتخرج المرءة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن مولاه لان ملك اليمين والنكاح لا يظهر
فى حق فرض الاعيان كما فى الصلوة والصوم بخلاف ما قبل التعين لان بغيرهما يقام الفرض فلا حاجة الى
ابطال حق المولى والزوج وانما صار عند التعين فرض العين لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا قيل
شبابا وشيوخا وقيل ركبانا على ان يكون الجهاد من فروض الاعيان فى جميع الاحوال لانها غير مختصة
بالنفير فاوجب العام مع ان نفيره لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلنا عرفنا كون الجهاد من فروض
الكفاية فيما اذا لم يكن النفير عاما باية اخرى والسنة الاية فقوله تعالى لا يستوى القاعدون من
المؤمنين غير اولى الضرر بالنفير والمجاهدون وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد فرض عين لما استحق
القاعدون الحسنى بل استحقوا الاثمة واما السنة فقد صح ان النبى عليه السلام ما كان يخرج الى كل الغزوات
ولو كان فرض عين لم يسع احدا تركه ولان فى اشتغال الكل به عند غير النفير قطع مادة الجهاد من الكراع
والسلاح كذا فى الكفاية   وكره الجعل ان وجد فئ والا لا الجعل ما يجعل للعامل على عمله
يعنى اذا كان فى بيت المال شئ لا يجعل الامام على ارباب المال شيئا بتجهيز الجيش من غير طيب انفسهم اما اذا لم
يكن فيه شئ فيفعل ذلك وهذا لان بيت المال معد لنوائب المسلمين فان لم يكن فيه شئ لا باس بان يقوى

وشم

بعضهم

بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى ولان عمر رضى الله عنه كان يغزى الاعزب
عن ذى الحليلة ويعطى الغازى فرس القاعد ولان هذا اعانة على البر وجهاد بالمال وكلاهما
منصوصان ولان احوال الناس فى الجهاد متفاوت فمنهم من يقدر بنفسه ومنهم من يقدر بماله
ومنهم من يقدر بهما   فى كيفية القتال   فان حاصرناهم ندعوهم الى الاسلام فان
اسلموا والا الى الجزية فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا اى اذا حاصرنا مدينة او حصنا فى دار
الحرب ندعوهم اولا الى الاسلام لما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام ما قاتل قوما
حتى دعاهم الى الاسلام فان اجابوا نكف عن قتالهم بحصول المقصود لقوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وان لم يسلموا ندعوهم الى اداء الجزية بذلك
امر النبى عليه السلام امراء الجيوش الذين بعثهم الى الاطراف ولان قبول الجزية مما ينتهى به القتال لقوله تعالى
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا بقول على رضى الله عنه
انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وهذا فى حق من تقبل منه الجزية واما من لا يقبل منهم
كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة فى دعائهم الى الجزية لانه لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف
لقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون كذا فى الهداية ثم اعلم انه لا يجرى هذا الحكم اعنى قوله فلهم ما لنا وعليهم ما علينا
على العموم حتى يدخل انه يجب عليهم من العبادات ما يجب علينا وكذا من الكفارات لانهم لا يخاطبون بالعبادات
عندنا بل المراد منه انه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم اذا تعرضنا لدمائهم واموالهم وتعرضوا لدمائنا واموالنا ما
يجب لبعضنا على بعض عند التعرض من القصاص والقطع فى السرقة وغير ذلك كذا فى شرح الوقاية
ولا نقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام اى ولا يجوز ان نقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان ندعوه
فيأتى لقوله عليه السلام فى وصيته لامراء الاجناس فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم
على الدين لا على سلب الاموال وسبى الذرارى فلعلهم يجيبون فيكفى مؤنة القتال فلو قاتلهم الامام قبل الدعوة

انهم للنهي الاول فيه وهو قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه لا تقاتل قوما حتى تدعوهم الى الاسلام ولا غرامة
عليه لعدم العاصم وهو الدين عند الشافعي والاحراز بالدار عندنا وقال الشافعي يضمن لحرمة القتل قلنا لم
عندنا الدين ولم يوجد ومجرد حرمة القتل لا يوجب الضمان كما في قتل النساء والصبيان وندعوا ندبا من بلغته
اي وصلت الى دعوة من بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي عليه السلام اغار
على بني المصطلق وامر اسامة رضي الله عنه ان يغير على قوم ابنى صباحا والغارة لا تكون بدعوة وابنى موضع
بالشام وهو وزن حبلى   والا نستعين بالله تعالى ونحاربهم بنصب المجانيق وحرقهم وغرقهم وقطع
اشجارهم وافساد زرعهم ورميهم وان تترسوا ببعضنا نقاصدهم اي فان ابوا عن الجزية فنستعين بالله
تعالى عليهم ونقاتلهم لان الله تعالى هو الناصر لاوليائه والمدمر على اعدائه فيستعان به في كل الامور وقوله
بنصب المجانيق الجار والمجرور متعلق بقوله نحاربهم بان ننصب عليهم المجانيق كما نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الطائف وحرقهم اي نحاربهم بحرقهم لان النبي عليه السلام احرق بالبويرة وهي اسم موضع وعليه قول حسان
وهان على سراة بني لؤي حريق بالبويرة مستطير   والحديث في المصابيح وكذلك نحاربهم بغرقهم و
قطع اشجارهم وافساد زروعهم لان في جميع ذلك الحاق الغيظ بهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا
وقد صح ان النبي عليه السلام قطع اشجار بني النضير وفيه قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة
على اصولها فباذن الله وكذلك نحاربهم بالرمي لقوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة وقد
فسر النبي عليه السلام القوة بالرمي حيث قال ان القوة الرمي ثلاث مرات ثم لا باس برميهم وان كان فيهم مسلم
اسير او تاجر او تترسوا بصبيان المسلمين لكن يقصد بالرمي الكفار لان في الرمي دفع ضرر العام بالذب
عن بيضة الاسلام اي مجتمعه وقتل الاسير والتاجر ضرر خاص ولان حصونهم قلما تخلوا عن مسلم
فلو امتنعنا عن الرمي لانسد باب القتال وقوله تترسوا بتشديد الراء على وزن تفعلوا وهو بالفارسية
سپر كرده وانما نقصد قتل الكفار لانه تعذر التمييز فعلا والقدرة امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة

ثم

ثم ان اصابوا اسيرا او تاجرا فلا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض
فان قيل لم لا تجب بحالة المخمصة فانه ان اكل مال الغير يجب بدله قلنا لانه انما ياكل لاحياء نفسه
وههنا انما يفعله لاحياء الدين فلا تجب الغرامة فان قيل ينبغي ان تجب الدية لقوله عليه السلام ليس في الاسلام
دم مفرج اي مبطل قلنا قد خص من هذا الحديث قطاع الطريق والبغاة فيخص المتنازع فيه للضرورة اعلاء
كلمة الله   ونهينا عن اخراج مصحف وامرأة في سرية يخاف عليها لان فيه تعريضهن على الفساد والفضيحة
وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون بها المصاحف مغايظة للمسلمين وقال عليه السلام لا
تسافروا بالقران الى ارض العدو ولا باس بان تخرج العجائز في العسكر العظيم لاعمال تليق بهن كالطبخ
والمداواة واما الشواب فقرارهن في البيوت ادفع للفتنة ولا تباشر المرأة القتال لانه يستدل به على ضعف
الا اذا كانت ضرورة وغدر وغلول ومثلة اي ونهينا ايضا عن الغدر وهو الخيانة ونقض العهد
وكذا نهينا عن الغلول وهو السرقة من المغنم وكذا عن المثلة وهي قطع الانف او الاذن او اليد او
الرجل او غير ذلك فان قيل فما تفعل بقوله عليه السلام الحرب خدعة قلنا الفرق بين الغدر وخدع الحرب
هو ان المحارب ما دام قائما لا يعجز الخداع بان يريهم انه لا يحاربهم اليوم حتى امنوا فيحاربهم فيذهب
الى طريق آخر حتى غفلوا فيأتيهم بياتا واما الغدر وان يجري بيننا وبينهم عهد على ان لا نحاربهم الى وقت كذا ثم نحاربهم
قبل الوقت فهذا نقض العهد فهو المنهي عنه فان قيل فما تفعل بما روي عن النبي عليه السلام انه مثل بالعرنيين
حتى سمل اعينهم قلنا انه نسخ بالنهي المتاخر قال عليه السلام لا تمثلوا بخلق الله وعن عمران بن
حصين ان النبي عليه السلام كان ينهيهم عن المثلة بعد العرنيين في كل خطبته كذا في الكفاية
وقتل امرأة وغير مكلف وشيخ فان واعمى الا ان يكون احدهم قاتلا اي في الحرب او ملكا اي ونهينا عن قتل
هؤلاء المذكورين الا ان يكون لهم رأي في الحرب او تكون المرأة ملكة لان الضرر منهم حينئذ يتعدى
الى العباد وكذا يقتل من قاتل من هؤلاء دفعا لشره ولان القتال يبيح ثم ان ما لا يقتلون

لان المبيح للقتل هو الحراب عندنا ولا يتحقق الحراب منهم ولهذا لا يقتل باليابس الشق والمقطوع اليمنى

والشافعي يخالفنا في الشيخ الفاني والمقعد والاعمى لان المبيح عنده الكفر قلنا لو كان كذلك لوجب ان

يقتل يابس الشق والمقطوع يده اليمنى ولم يجب وقتل اب مشرك ويأبه الابن ليقتله غيره اى ولفينا عن

قتل الاب الكافر اى يكره للرجل ان يبتدى اباه من المشركين فيقتله لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا

ولان الواجب عليه احياؤه لا افناؤه فان ادركه يمتنع حتى يقتله غيره لان المقصود الدفع والابن المسلم

لو شهر على ابنه السيف ولم يمكن دفعه بما سوى القتل يباح للابن قتله فهذا اولى كذا في الهداية

في الموادعة وصالحهم ولو بمال لو خيرا اى واذا راى الامام ان يصالح اهل الحرب وكان في ذلك مصلحة

للمسلمين فلا باس به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها فان قيل النص ساكت عن قيد المصلحة قلنا

عرف بذلك بنص آخر وهو قوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون فيحمل حد الآية الاولى

على حالة المصلحة احترازا عن التناقض وان راى ان ياخذ على ذلك مالا فلا باس به ايضا لانه لما

جاز بغير المال فكذا بالمال لكن هذا اذا كان للمسلمين حاجة اما اذا لم يكن فلا يجوز لان المقصود من الجهاد

اعلاء كلمة الله لا سلب الاموال الا انه عند الحاجة يصير كاخذ الجزية وكذلك عناية المصنف رحمه الله بقوله

لو خيرا اى لو كان الصلح واخذ الاموال خيرا ونبذ لو خيرا اى وان صالحهم مدة ثم راى ان نقض

الصلح انفع لهم انبذ اليهم وقاتلهم لان النبي عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولانه لما

نقض المصالحة مع اخبارهم بذلك كذا في شرح الوقاية وتقاتل بلا نبذ لو خان ملكهم اى وان بدوا

بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم وقيد بالملك ليعلم ان ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم

حيث لا يكون هذا انقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المشركين علانية يكون نقضا للعهد في

حقهم دون غيرهم لانه بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم كذا في الهداية والمرتدين بلا مال

اى ويصالح المرتدين لكن ما ناخذ منهم شيئا اما جواز الصلح فلان الاسلام مرجو منهم فجاء تاخير قتالهم

يحصل بغيره من غير ان يقصد الاب قتله بل عليه ان لا يمكنه من الرجوع حتى يقتله غيره لانه لو لم يفعل ذلك لا باس بان يقتله لان مقصوده

ف‍ا

لما في الاسلام واما عدم جواز اخذ المال فلان الجزية لا تقبل منهم والماخوذ من الحربيين جزية معنى

فان اخذ لم يرده اى وان اخذ المال من المرتدين في الصلح فلا يرده لانه مال غير معصوم وفي رده

عليهم اعانة عليهم للقتال ولم نبع سلاحا منهم اى ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب ولا ان

يجهز اليهم لان فيه تقويتهم على قتال المسلمين وكذا لا يباع منهم الكراع والحديد لان الحديد اصل السلاح والقياس

في الطعام والثوب هذا الا انا عرفنا جوازه بالنص فان النبي عليه السلام امر ثمامة ان يمير اهل مكة

وهم حرب عليه كذا في الهداية في الامان ولم تقتل من امنه حر او حرة ونبذ لو شرا اى

اذا امن الرجل حر او امة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من

المسلمين قتالهم لقوله عليه السلام المسلمون تتكافؤ دماؤهم اى يتساوى ويسعى بذمتهم ادناهم

اى اقلهم وهو الواحد ولان كل واحد من المسلمين من اهل القتال اما الرجل فظاهر واما المرأة

فهي من اهل القتال ايضا من جهة التسبيب اما بالمال او بالعبيد فيتحقق الامان منه لملاقاته

محله لانهم يخافونه ثم يتعدى الى غيره الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ الامام اليهم كما اذا امن الامام

بنفسه فيؤدي به الامام لانه سبق الامام بالراى فيستحق المنع والتاديب وبطل امان الذمي

واسير وتاجر وعبد محجور عن القتال اى ولا يجوز امان الذمي لانه منهم ولا ولاية له على المسلمين

كذلك لا يجوز امان الاسير والتاجر يدخل عليهم لانهما يشدد عليهم الامر بعد ومن يسلم او تاجرا

فيتخلصون بامانه فلا ينفتح باب الفتح وكذا من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه

ولا يجوز امان العبد عند ابي حنيفة الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد يصح امانه وهو قول الشافعي

وفي رواية عن ابي يوسف امان العبد امان ولابي حنيفة انه محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلا

يلاقي الامان محله بخلاف الماذون له في القتال لان الخوف منه متحقق وكذا الامن الصبي الذي لا يعقل

والمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى هذا الخلاف ولو كان فيه فالاصح انه بالاتفاق

ثم المصنف رح لما فرغ من بيان فرضية الجهاد وكيفية القتال والصلح والامان شرع في بيان الغنائم
التي هي من لوازم الجهاد وهذا الغنائم وقسمتها اعلم ان الغنيمة ما يناول من اهل الشرك
عنوة حال قيام الحرب وحكمها ان يخمس وباقيها بعد الخمس للغانمين خاصة ولاحظ لغيرهم فيه
والفيء ما يناول منهم بعد وضع الحرب اوزارها وبعد ما صار الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون
لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفل للغازي اي يعطى زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام
والامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم وفي اصطلاح الفقهاء كل ما
يحل اخذه من اموالهم فهو فيء كذا في الكفاية وما فتح الامام عنوة قسم بيننا او اقر اهلها
ووضع الجزية والخراج اي واذا فتح الامام بلدة عنوة اي قهرا فهو بالخيار ان شاء قسم بين المسلمين
كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر وان شاء اقر اهله ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم
الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق باتفاق الصحابة رضي الله عنهم ولم يحمد من خالفه مثل بلال
رضي الله عنه واصحابه وروي انه قال على المنبر اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول حتى
ماتوا فان قيل كيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم قلنا لا يعتبر اختلافهم مع اجماع اهل الفقه
لانهم اصحاب الظواهر وقيل الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين والثاني عند عدم احتياجهم
ليكون عدة في الزمان الثاني وهذا في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه
لم يرد الشرع فيه وفي العقار ايضا خلاف الشافعي لانه في المن ابطال حق الغانمين فلا يجوز من غير
بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم اصلا
بالقتل فله ان يمن على الرقاب بجزية ياخذها ولنا ما روينا من فعل عمر رضي الله عنه ولان
فيه نظرا للغانمين ولاسيما لاكرة العاملة بوجوه الزراعة والخراج وان قل حالا فقد كثر مالا
لدوامه وقتل الاسارى او استرق او ترك احرارا ذمة لنا اي والامام في الاسارى

بالخيار

بالخيار ان شاء قتلهم لانه عليه السلام قتل بني قريظة ولان فيه حسم مادة الفساد وان شاء
استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين كما فعل
عمر رضي الله عنه بسواد العراق الا في مشركي العرب والمرتدين على ما يجيء ان شاء الله فان قيل ينبغي ان يتعين
ترك القتل لقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم قلنا قد خص من هذا النص اهل الذمة والمستامنين
والنساء فتخص المتنازع فيه بفعل عمر رضي الله عنه كذا في الكفاية وحرم ردهم الى دار الحرب اي لا يجوز
ان يردهم الى دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يقتلهم لان الشر قد اندفع بدون القتل
ولكن له ان يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد السبب الموجب للملك وهو الاخذ والاستيلاء
بخلاف ما اذا اسلموا قبل الاخذ لانه لم ينعقد السبب والفداء والمن اي وحرم ايضا فداؤهم
اي لا يفادى اسارى المسلمين عند ابي ح وقالا يفادى بهم اسارى المسلمين وهو قول الشافعي لان فيه
تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به ولابي ح ان معونة للكفرة لانه يعود حربا علينا
ودفع شر حرابه خير من استنقاذ المسلم لانه اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا واما الفداء
بالمال فالمشهور انه لا يجوز لما قلنا انها معونة لهم وقيل لا باس به اذا كان بالمسلمين حاجة كما فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم باسارى بدر ولو كان اسلم الاسير في ايديهم لا يفادى به اتفاقا لانه لا فائدة
فيه الا اذا طابت نفسه بذلك وهو مامون على اسلامه وهذا حكم الفداء واما حكم المن فالمن لا يجوز
عندنا وهو ان يطلقهم مجانا وقال الشافعي يجوز المن لان النبي عليه السلام من على بعض الاسارى يوم بدر
ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وما رواه منسوخ بهذه الاية لان سورة براءة اخرها
نزولا وقد تضمنت وجوب القتل على كل حال فكان ناسخا كذا في الكفاية وعقر مواش شق اخراجها فتذبح
وتحرق اي وحرم ايضا عقر مواش لا يقدروا على اخراجها يعني اذا اراد الامام العود ومعه من المواشي ما لم
يقدر على اخراجها الى دار الاسلام ذبحها واحرقها ولا يعقرها ولا يتركها وقال الشافعي يتركها لان النبي عليه السلام نهى

عن ذبح الشاة الا للماكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء
ثم يحرق لتنقطع منفعتهم وصار كتخريب البنيان ولا يحرق قبل الذبح لانه تعذيب بالحيوان وانه لا يجوز
خصوصا اذا كان بالنار قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها ولا يعقرها ايضا لانه مثلة وتعقيب
ويحرق الاسلحة ايضا وما لا يحرق من الاسلحة يدفن في موضع لا يطلع عليها اهل الحرب قطعا للمنفعة
عنهم   وقسمة الغنيمة في دار هم الا الايداع اي وحرم قسمة الغنيمة في دار الحرب يعني لا تقسم الا
الغنيمة في دار الحرب وقال الشافعي لا باس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز
بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل كثير من الفروع منها ان الواحد من الغانمين
لو وطئ امة من السبي فولدت فادعاه ثبت نسبه منه عنده وعندنا لا يثبت ومنها جواز البيع وتمام
مشاركة المدد ومنها الارث اذا مات احدهم قبل القسمة ويجيء مباحث كل من ذلك عن قريب له
ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيد والاستيلاء اثبات اليد وتحقق
ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والقسمة بيع لاشتمالها على الافراز والمبادلة
فتدخل تحت النهي ثم قيل الخلاف فيما اذا قسمها الا عن اجتهاد اي صدرت القسمة عن الامام بدون
الاجتهاد هل يثبت حكم الملك لمن وقعت القسمة في تعيينه الاكل والوطء وسائر الانتفاع امر لا فعنده
الشافعي يثبت وعندنا لا يثبت فاذا قسم مجتهد اجاز القسمة بالاتفاق   امضى فصلا مجتهدا
فيه وقضاء المجتهد نافذ وقيل حكم قسمة الغنيمة في دار الحرب وانما هو الكراهة عندنا لا عدم الجواز لما
في القسمة هذه كما من قطع شركة المدد لانه تقليل رغبتهم في اللحوق بالجيش وهذا امر وراء ما يتم
به القسمة فلا يمنع جوازها كذا في الكفاية وهذا اسم قسمة التمليك فاذا لم يكن للامام حمولة يحمل
عليها الغنائم قسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يسترجعها منهم فيقسمها ثم
لا يشترط رضاهم في رواية اخرى لا يجبرهم لانه ابتداء اجارة والاول انه دفع الضرر بتحمل ضرر خاص

وهذا اذا كان منهم غنى عن تلك الحمولة كذا في الهداية والكفاية   وبيعها قبلها اي وحرم بيع الغنيمة قبل القسمة
يعني لا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبل الاحراز وفيه خلاف الشافعي على ما مر من الاصل
وشرك الردء والمدد فيها لا لسوقي بلا قتال اي والردء والمقاتلة في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو
المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذلك اذا لحقهم مدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام
شاركوهم في الغنيمة خلافا للشافعي قبل انقضاء القتال وهذا ايضا بناء على ما تقدم من الاصل وكذلك
اذا لم يقاتل المقاتل لمرض به او غيره ذلك وقوله الا السوقي بلا قتال اي لا حق لاهل السوق العسكر في الغنيمة
الا ان يقاتلوا وقال الشافعي في قول يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه مجاهد معنى
لانه كثر سواد الغزاة ولنا انه قصد لهم التجارة لا لارهاب العدو واعزاز الدين فانعدم السبب الظاهر
فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق وعلى حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال
وما رواه موقوف على عمر رضي الله عنه وهو ليس بحجة عند بعض المشايخ خصوصا على اصل الشافعي
فان عنده لا يقلد الاصحاب او تاويله ان يشهدها على قصد القتال   ولا لمن مات فيها
اي ولا شرك في الغنيمة لمن مات في دار الحرب من الغنائم معناه لا يورث نصيب لان الارث
يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز عندنا على ما مر   وبعد الاحراز بدارنا يورث نصيبه اي
ان مات احد الغانمين بعد احراز الغنيمة بدارنا فنصيبه لورثته لان الملك قد تقرر بالاحراز وقال
الشافعي من مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لان الملك ثابت قبل الاحراز عنده على ما مر
وينتفع فيها بعلف وطعام وحطب وسلاح ودهن بلا قسم اي ولا باس بان يعلف العسكر في دار
الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام وهذا على الاطلاق في رواية وقيده بشرط الحاجة في اخرى وهو
مشترك ولا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدابة وجه الاطلاق قوله عليه السلام في طعام
خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب ولكن

الحكم في الحطب والدهن لمساس الحاجة الى جميع ذلك وكذلك يقاتلون بما يجدونه من السلاح اذا
احتاجوا اليه وكل ذلك بلا قسمة والدابة مثل السلاح اي يعتبر الحاجة فيها والمراد من الطعام ما هو
المهيا للاكل وفي الكفاية ان وجدوا غنما فلا باس بان يذبحوها ياكلوها ويردوا الجلود في الغنيمة
وفي بعض النسخ اورد هذا الحكم في الابل والبقر فعلم بهذا ان المهيا للاكل وغير المهيا سواء واما الثياب
والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير الحاجة للاشتراك الا انهم اذا احتاجوا اليها يقسم
الامام بينهم في دار الحرب لان الحرام يستباح للضرورة فالمكروه اولى وهذا لان المدد يحتمل
حاجة هؤلاء بها متيقن فكانت اولى بالرعاية   لا بيعها اي ولا يجوز ان يبيعوا من
ذلك شيء ولا يتمولونه لان البيع يترتب على الملك ولا ملك قبل الاحراز عندنا على ما مر فان باع احدهم
رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للكل وبعد الخروج منها لا اي ولا يجوز لهم الانتفاع بهذه
الاشياء بعد الاخراج من دار الحرب لان الحكم دائر على دليل الحاجة وهو كونهم في دار الحرب فاذا لم
يبق دليل الحاجة انتفت الحاجة   وما فضل رد الى الغنيمة لان حق الغانمين فلا يسقط بالانتفاع الا
بد وعن الشافعي انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت الحاجة
بخلاف المتلصص انه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده وان كانوا انتفعوا به بعد الاحراز ردوا قيمته
الى المغنم ان كان لم يقسم وان كانت قد قسمت فالغني يتصدق به والفقير كذا في الهداية
ومن اسلم منهم احرز نفسه وطفله وكل مال معه او وديعة عند مسلم او ذمي دون ولده الكبير
وزوجته وحملها وعقاره وعبده المقاتل اي اذا ظهرنا على الدار فمن اسلم منهم احرز باسلامه
لان الاسلام منافي ابتداء الاسترقاق واحرز ايضا اولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه
تبعا واحرز ايضا كل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده
حقيقة يد الظاهرين عليه وكذلك كل مال كان له وديعة عند مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة

محترمة وهذا ايضا يقول عنده مسلم او ذمي ولا يحرز اولاده الكبار للغانمين لانهم كفار حربيون و
ليسوا مسلمين باسلامه تبعا وكذلك زوجته لانها كافرة حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا حمله
فيء خلافا للشافعي هو يقول انه مسلم تبعا كالمنفصل لانه جزء لانعدام جزئية عنده وكذلك وكذا عقاره
فيء وقال الشافعي هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانهم اذ
هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل هذا قول ابي ح وابي يوسف آخرا وفي قوله الاول وقول
محمد هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد يثبت على العقار حقيقة عندهما وعند محمد يثبت وكذا
عبده المقاتل فيء لانه لما تمرد على مولاه خرج من يده وصار تبعا لاهل الدار وكذا
في كيفية القسمة   للراجل سهم وللفارس سهمان ولو له فرسان اي ويقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها
لقوله تعالى فان لله خمسه ويقسم اربعة الاخماس بين الغانمين لانه عليه السلام قسمها ثم للفارس سهمان
وللراجل سهم عند ابي ح وقالا للفارس ثلثة اسهم وهو قول الشافعي لما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي
عليه السلام اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق بالغناء وغناؤه ثلثة
امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي ح ما روى ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي عليه السلام اعطى الفارس سهمين والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال عليه السلام
للفارس سهمان وللراجل سهم كيف وقد روى ابن عمر ان النبي عليه السلام قسم للفارس سهمين واذا
تعارضت روايتاه ترجحت رواية غيره ولان الكر والفر من جنس واحد لان الفرار نفسه ليس بمستحسن وانما
حسن اذا فعل لاجل الكر فحينئذ يكونان من جنس واحد فلا يعتبر ان علاحدة فيكون غناؤه مثلي
غناء الراجل ولان الحكم يدار على السبب الظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد
فكان استحقاقه على ضعفه ثم لا يسهم الا لفرس واحد وقال ابو يوسف يسهم للفرسين لما روي ان النبي
عليه السلام اسهم للفرسين ولان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء ابن اوس قاد فرسين

فلم يسهم رسول الله الا الفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة ولهذا لا يسهم
لثلثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل كذا في الهداية
والبراذين كالعتاق لا الراحلة والبغل اي البراذين سواء لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل
قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله واسم الخيل ينطلق على جميع انواع الفرس ثم البراذين
جمع برذون وهو فرس العجم والعتاق جمع العتيق يقال عتاق الطير والخيل كرائمها ثم سمي ولد البراذين
كالعتاق اي يستحق سهم العتاق لا الراحلة والبغل يروى بالجر اي ليس هو كالراحلة والبغل فانهما لا يستحقان
سهم الفرس وانما قال هذا لان اهل الشام يقولون لا يسهم للبراذين ويروى فيه حديثا شاذا ولان في كل
واحدة منهما معتبرة فاستويا وهذا لان العربي ان كان في الطلب والهرب اقوى فالبراذين اصبر والين انما
لا يسهم للراحلة والبغل لانه لا يقاتل عليهما فكان راكبهما في حكم الراجل كذا في المستصفى والمعتبر
للفارس والراجل عند المجاوزة اي المعتبرة في الفارس والراجل عند المجاوزة الدرب وهو آخر حد
من حد دار الاسلام ودار الحرب فمن جاوزه فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن جاوزه
راجلا ثم اشترى فرسا استحق سهم راجل وعند الشافعي هو على عكسه وهو رواية ابن مبارك عن ابي ح
في الفصل الثاني وهو ما اذا دخل دار الحرب راجلا ثم اشترى فرسا وفي ظاهر الرواية لا يستحق سهم الفرسان
كذا في الكفاية فالحاصل ان المعتبرة عندنا حالة المجاوزة وعنده حالة انقضاء الحرب لان السبب
هو القهر والقتال فيعتبر حالة الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت فلا يعتبر
به ولنا ان المجاوزة قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعده حالة الدوام ولا يعتبر بها ولان الوقوف
على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فقام المجاوزة مقامه اذ هو
السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا او راجلا ولو
دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو باع فرسه او وهب او

آجر

آجر فكذلك في رواية الحسن اعتبارا للمجاوزة في ظاهر الرواية استحق سهم الراجل لان الاقدام على هذه
التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا بخلاف ما لو باعه بعد الفراغ واذا
باعه في حالة القتال فالاصح انه سقط سهم الفارس كذا في الهداية وللمملوك والمرأة والصبي
والذمي الرضخ لا السهم اي ولا سهم للمملوك والمرأة ولا الصبي ولا الذمي ولكن يرضخ على حسب ما يرى الامام
لما روي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم وقد استعان باليهود
على اليهود ولم يسهم لهم والرضخ على اعطاء القليل والمراد هنا اقل من سهم الغنيمة كذا في شرح الوقاية
ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها والمرأة والصبي عاجزان والعبد لا يمكنه مولاه من الجهاد
ولانه له منعة الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم ثم العبد انما يرضخ له اذا
قاتل وكذا المرأة انما يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال
فيقام الاعانة مقامه في حقها وكذا الذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق والخمس لليتامى والمساكين
وابن السبيل وقدم ذوي القربى الفقراء منهم عليهم ولا حق لاغنيائهم اي الخمس يقسم على ثلثة اسهم
سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيه ويقدمون عليهم على المساكين ولا حق
لاغنيائهم فيه وقال الشافعي لهم خمس الخمس يستوي فيهم غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ
الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني
والفقير ولنا ان الخلفاء الاربعة قسموه على ثلثة اسهم كما قلنا وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام
يا معشر بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت
في حق المعوض وهم الفقراء وذكره تعالى للتبرك اي فاما ذكر الله تعالى في الخمس انما هو لافتتاح
الكلام تبركا باسمه قال ابو العالية سهم الله تعالى يصرف الى عمارة ان كانت القسمة بقربها والى عمارة الجامع
في كل بلدة هي بالقرب من موضع القسمة لان هذه البقاع مضافة الى الله قسمة يصرف اليها

كذا فى الكفاية وسهم النبى عليه السلام سقط بموته كالصفى اى وسهم النبى عليه السلام سقط بموته كما سقط
الصفى لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول بعده والصفى شئ كان النبى عليه السلام يصطفيه
لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية كما اصطفى صفية بنت حيى بن اخطب من غنيمة خيبر ثم اعتقها وتزوجها
وقال الشافعى رحمه الله يصرف سهم النبى عليه السلام الى الخليفة والحجة عليه ما قدمنا ان الخلفاء الراشدين قسموه
على نحو ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر فحل محل الاجماع وان دخل جمع ذو منعة دارهم
بلا اذن خمس ما اخذ وان لا فلا اى واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا
شيئا لم يخمس لان الغنيمة ما اخذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفة الخمس فقيده بقوله بلا اذن
لانهم لو دخلوا باذن الامام فالمشهور انه يخمس وان لم يكن لهم منعة لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم
نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة اى اذا دخل جماعة لها منعة فاخذوا شيئا خمس وان لم ياذن لهم الامام
لانه ماخوذ قهرا وغلبة فكانت غنيمة ولانه يجب على الامام نصرتهم اذ لو خذلهم كان وهنا
بالمسلمين بخلاف الواحد والاثنين قال العبد الضعيف دلت المسئلة على جواز الغارة والسرقة من اموال اهل
الحرب وعلى ان المقتول من المغيرين شهيد لا كما يزعم بعض العوام وللامام ان ينفل بقوله من قتل
قتيلا فله سلبه وبقوله للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس اى فلا باس بان ينفل الامام فى حال القتال
ويحرض به على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس لان التحريض
مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبى حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض فان قيل ينبغى ان
يكون التحريض واجبا لان مطلق الامر للوجوب قلنا فى التنفيل تحريض بعض الغزاة مع توهين المسلمين
خصوصا فى مثل هذا الوقت ولان التحريض شئ مبهم قد يكون ذلك بالتنفيل وقد يكون ذلك بذكر ثواب
الاخرة فلو كان التحريض واجبا لا يجب ان يكون التحريض المعين بالتنفيل واجبا ثم التنفيل قد يكون بما ذكر
بالتنفيل وقد يكون بغيره انه لا ينبغى للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل والشرع

ان يقول

٦٠

ان يقول للسرية فلو قال لاهل العسكر جميعا ما اصبتم فهو لكم نفلا بعد الخمس فهذا لا يجوز لان فيه
ابطال السهمان التى اوجبها رسول الله وابطال تفضيل الفارس على الراجل وذلك لا يجوز كذا
فى الكفاية وينفل بعد الاحراز من الخمس فقط اى لا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام الا من
الخمس لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز وفى الخمس لا حق للغانمين فينفل منه كذا قيل فيه ايضا ابطال
حق الاصناف الثلثة قلنا انما يجوز التنفيل اذا كان المنفل له من هذه الاصناف الثلثة فلم يكن فيه
ابطال حقهم اذ يجوز صرف الخمس الى احد الاصناف الثلاثة وذكر الامام شمس الائمة فى السير الكبير
لا باس بان يعطى الامام الرجل المحتاج من الخمس اذا كان من الغانمين ايضا لانه مما يجوز صرف الخمس
الى المحتاجين فاذا اجاز صرفه الى محتاج لم يقاتل فلان يجوز صرفه الى محتاج قاتل وابلى بلاء حسنا كان اولى
كذا فى الكفاية والسلب للكل ان لم ينفل اى اذا لم يجعل الامام السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة
والمقاتل وغيره سواء وهذا عندنا وقال الشافعى السلب للقاتل مطلقا اذا كان من اهل ان يسهم له اى
يكن اى لم يكن عبدا ومحجورا او ذميا اذا كان قد قتله مقبلا حتى لو قتله منهزما او نائما او مشغولا لا يستحق
سلبه عنده ايضا واحتج بقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ولان القاتل مقبلا اكثر غناء فيختص
بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة وقد قال عليه السلام
لحبيب بن ابى سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه كما يحتمل
نصب الشرع يحتمل التنفيل فيحمل على الثانى لما روى من حديث حبيب زيادة الغناء لا يعتبر
فى جنس واحد وهو مركبه وثيابه وسلاحه وما معه اى السلب ما على المقتول من
ثيابه وسلاحه ومركبه وكذا ما على مركبه من السرج والالة وكذا ما على وسطه من المال وما عدا
ذلك فليس بسلب وكذا ما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس له سلب كذا فى الهداية ثم المصنف
شرع لما بين استيلاء المسلمين على الكفار شرع فى بيان استيلاء الكفار بعضهم على بعض واستيلائهم

على اموالنا وهذا لان الاستيلاء كذا في الكفاية سبى الترك الروم واخذوا اموالهم ملكوا اى اذا

غلب الترك الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح

وهو سبب الملك وملكنا ما نجده من ذلك ان غلبنا عليهم اى فان غلبنا على الترك حل

لنا ما نجده من ذلك اعتبارا بسائر املاكهم اى املاك الترك لانهم لما ملكوه صار كسائر اموالهم

الاصلية كذا في الكفاية وان غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها اى واذا غلب

اهل الحرب على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها على ما عرف من فائدة الخصم وهذا لان الاستيلاء

ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف وهذا لان الاستيلاء وقع على

اموالنا انما يثبت الملك لهم اذا احرزوها بدارهم اذ الكلام فيه فبعد الاحراز بدارهم تزول

عصمة صاحبها ويصير مباح الملك فلا يكون اخذهم ذلك المال عدوانا كذا في الكفاية واما

الاستيلاء محظور قلنا نعم هو محظور لا لانه محظور لعينه وهو مباح في نفسه كالبيع وقت النداء

والصلوة في الارض المغصوبة وهذه الصلوة تصلح سببا للثواب الآخرة فما ظنك في المتنازع

فيه هل يكون سببا للملك في الدنيا نعم بالاولى واحرى كذا فهم من الهداية والكفاية فان غلبنا

عليهم فمن وجد منها قبل القسمة اخذه مجانا وبعدها بالقيمة اى فان ظهر على دار الحرب فوجد

المالكون فان وجد ملكه قبل القسمة اخذه مجانا بعد القسمة فهو بالقيمة ولان الملك القديم

زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ

ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل

الضرر فياخذه بغير قيمة فان قيل ينبغى ان ياخذه بقيمته ايضا لان حق الجماعة تعلق به وقد

استحكم هذا التعلق بالاحراز بدار الاسلام كما لو تلف انسان شيئا من الغنيمة قبل القسمة قلنا

يغرم هذا كما قلت الا ان تركناه بالحديث الذى رويناه وبالثمن لو اشتراه تاجر منهم

وان فقى عينه واخذ ارشه اى دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك المال واخرجه الى دار الاسلام

فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذى اشتراه وان شاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مجانا

لانه دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض

وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته فان قيل هذا الملك يثبت للموهوب له بغير عوض بخلاف ما لو ثبت

للغزاة بالقسمة لان هذا الحق انما تعين له بازاء ما انقطع من حقه عما في ايدى الباقين قلنا انه

ايضا ثبت له هذا الملك بعوض معنى لما ان المكافات مقصودة في الهبة وان لم يكن مشروطا

فجعل هذا المعنى معتبرا في اثبات حقه كذا في الكفاية فان اسر عبد فاشتراه تاجر واخرجه الى دار الاسلام

ففقئت عينه واخذ التاجر ارشها فان المولى ياخذه بالثمن الذى اخذه به من العدو لما قلنا انه

يتضرر بالاخذ مجانا ولا ياخذ الارش لان التاجر قد ملكه ملكا صحيحا بدليل حل الوطى لو كان امة

فلو اخذه انما ياخذ بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شئ من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن

فان قيل لو اشترى عبدا ففقئت عينه ثم باعه مرابحة فانه يحط من الثمن ما يخص العين لانها

صارت مقصودة بالاتلاف والاوصاف انما لا يقابلها شئ من الثمن اذا لم تصر مقصودة

بالاتلاف والاوصاف قلنا لما لم يكن للمالك القديم حق اخذ الارش لما بينا صار في حقه بمنزلة الفائت

لا بمنزلة المتلف بخلاف مسئلة المرابحة لانه متلف حقيقة كذا في الكفاية فان تكرر الاسر والشراء

اخذ الاول من الثانى بثمنه ثم القديم بالثمنين صورته عبد لخالد اسره العدو فاشتراه منهم عمرو

بالف فليس لخالد ان ياخذه من عمرو لان الاسر ما ورد على ملكه كما اذا وهب رجل الآخر شيئا فوهبه

الموهوب له من آخر فليس للواهب الاول حق الرجوع على الثانى في هبته كذا في الكفاية ولكن زيد

ياخذه من عمرو بالثمن الذى اعطاه وهو الالف لان الاسر ورد على ملكه زيد ثم ياخذه المالك

القديم وهو خالد بالفين من زيد ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما فان قيل يتضرر المالك

بذلك فوجب ان يكون احق الاخذ من المشتري الثاني كيلا يتضرر فلما اخذ هو من المشتري الثاني
يتضرر المشتري الاول ضرر العوض في مقابلته ولو اخذ المالك من المشتري الاول يتضرر بكلف
بعوض هو العبد فكان اولى كذا في الكفاية   ولا يملكوا احرارنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا ونملك
عليهم جميع ذلك اي ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة احرارنا ومدبرنا وامهات اولادنا ومكاتبنا
ونحن نملك عليهم جميع ذلك لان سبب كل شئ لا يفيد حكمه الا في محله فسبب الملك ايضا يقتضي محلا
والمحل المال المباح والحر المعصوم بنفسه وكذا سائر المذكورين لان الحرية قد ثبتت فيهم من وجه بخلاف
رقاب الكفار لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على كفرهم لانهم استنكفوا ان يكونوا عبادا لله تعالى فجعلهم الله
عبيد عبيده وهذه الجناية منتفية عن هؤلاء المذكورين وهم المدبرون وامهات الاولاد والمكاتب
قال العبد الضعيف فان قلت نعم هذه الجناية منتفية عنهم قلت على تقدير قد يكون الكفار اخذ ذا
وبالكفر هم بصيرون وهم اذا الحر في هذا يتصور الا في صيرورتهم امثالهم من الكفار
وان ند اليهم جمل فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ ليس للبعير يد على نفسه ولظهور عدم المحرز
من دارنا وان ابق اليهم عبد مسلم فاخذوه لم يملكوه وهذا عند ابي ح وقالا يملكونه لان العصمة
انما كانت لحق المالك لقيام الملك وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه ولابي ح انه ظهرت
يد العبد على نفسه بالخروج من دارنا لسقوط اعتبار يده لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد
زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد في دار الاسلام
لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده على نفسه فاذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة
ياخذه المالك القديم بغير شئ موهوبا كان او مشتريا او مغنوما قبل القسمة او بعدها لكن بعد القسمة
يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتعذر اجتماع الغانمين وليس له على المالك جعل الآبق
لانه في زعمه انه ملكه فكان عاملا لنفسه كذا في الهداية   فلو ابق بفرس ومتاع فاشترى رجل

منهم

٣
منهم اخذ العبد مجانا وغيره بالثمن هذا تفريع على قوله ولو ابق اليهم عبد لا يملكوه اي اذا ابق عبد اليهم معه
فرس ومتاع فاخذ اهل الحرب ذلك كله ثم اشترى تاجر ذلك كله فان المولى ياخذ العبد بغير شئ
عند ابي حنيفة والفرس والمتاع بالثمن اتفاقا وقالا ياخذ العبد ايضا بالثمن اعتبارا بحالة الاجتماع
بحالة الانفراد وتفريعا على اصل الجانبين في المسئلة المتقدمة   وان ابتاع مستامن عبدا مؤمنا و
ادخله دارهم او آمن عبد ثمة فجاءنا او ظهرنا عليهم عتق اي اذا دخل الحربي دارنا بامان فاشترى عبدا
مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابي ح وقالا لا يعتق لان ازالة ملك المستامن عن العبد كانت مستحقة
بطريق معين وهو البيع فاذا انقطعت ولاية الجبر على البيع بدخوله دار الحرب بقي في يده عبدا
ولابي ح ان تخليص معين عن ذل الكافر واجب فما كان في دار الاسلام يزال بالعرض وهو الازالة بالبيع
لان مال المستامن معصوم ما دام في دارنا فاذا دخل الحربي انتهت العصمة بانتهاء الامان فاستحق
الازالة بالعتق فان قيل الاحراز بدار الحرب سبب لاثبات الملك فلم يكن ملكا لهم كما اذا اسروا عبدا
فادخلوا دارهم فاولى ان يبقى حكمهم الثابت بالشرى والاجماع اي يكون ما هو المثبت للملك سببا للزوال
وهو الاحراز قلنا ليس هذا كاسرهم عبدا آمنا من دارنا لانهم لا يملكونه بالاخذ حتى يتحقق عليهم الازالة
بسبب الاستيلاء وانما يكون بالاحراز بخلاف ما نحن فيه فان المستامن ملكه بالشراء فيتحقق عليه الازالة
بالبيع فاذا تعذر فبالعتق عنده وقوله او آمن عبد ثمة اي واذا اسلم عبد الحربي في دار الحرب ثم خرج الينا
او ظهرنا على الدار فهو حر وكذلك اذا خرج الى عسكر المسلمين لما روي ان عبيدا من الطائف اسلموا وخرجوا
الى رسول الله فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولان احراز نفسه بالخروج الينا وازالة المولى ويد الاحق في
بمنعة المسلمين فاعتبار يده اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه والحاجة في حقه الى
التوكيد وفي حقهم الى اثبات اليد ابتداء فكان اولى كذا في الهداية ثم المصنف رحمه الله لما بين الاحكام

المتعلقة بدخول اهل الحرب دارنا بالغلبة شرع في بيان احكام المتعلقة بدخولهم بالامان وبعهد هذا
المستامن دخل تاجرا ثم حرم تعرضه بشئ منهم اعلم ان لفظ المستامن يشمل مسلما دخل
دارهم بامان وكافرا دخل دارنا بامان فهنا شرع في بيان القسم الاول اى اذا دخل المسلم دار الحرب
تاجرا فلا يحل له ان يتعرض بشئ من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن بالاستيمان ان لا يتعرض لهم
فالتعريض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام فان النبي عليه السلام لكل غادر لواء يركز عند باب
استه يوم القيمة يعرف به عنده الا اذا غدر بهم ملكهم واخذ اموالهم وحبسهم او فعل ذلك
غير الملك بعلم الملك ولم يمنعه فحينئذ مباح له ما فعل لانهم الذين نقضوا العهد بخلاف الاسير اذ غير
مستامن فيباح له التعرض وان اطلقوه طوعا لا يصير مستامنا ايضا لانه لم يوجد منه الالتزام بعهد
فلو اخرج شيئا ملكه ملكا محظورا اما ملكه فلورود الاستيلاء على مال مباح واما كونه محظورا
فلانه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فيه فيؤمر بالتصدق وبهذا لان الحظر لغيره لا يمنع انعقاد
السبب كالبيع الفاسد فان اداينه حربي او اداين حربيا او غصب احدهما صاحبه وخرجا الينا لم نقض
بشئ فصولهما ان اداين اى باشر تصرفا اوجب الدين في ذمة التاجر كذا في شرح الوقاية وفي الكفاية الادانة
البيع بالدين والاستدانة الابتياع بالدين وقولهم اداين بتشديد الدال من باب الافتعال اي قيل الدين
والدين غير القرض اذ القرض اسم لما يقرض فيقبض وهذا اسم لما يصير دينا في الذمة بالعقد او
الاستهلاك اى اذا دخل مسلم دار الحرب بامان فاداينه حربي او اداين هو حربيا او غصب احدهما صاحبه
ثم خرج الينا واستامن الحربي لم نقض لواحد منهما على صاحبه بشئ اما في الادانة فلان القضاء يعتمد
الولاية ولا ولاية لنا على المستامن اما وقت الادانة فظاهر واما وقت القضاء فلانه ما التزم
حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل فان قلت نعم اذا كان المديون

حربيا فاما اذا كان مسلما فلما ذا لا يحكم عليه وقد التزم احكام الاسلام قلت عدم القضاء على المسلم
لا لعدم الالتزام لكن لتحقق المساواة بين الخصمين اما في الغصب فلا يقضي لاحدهما على الآخر بشئ لانه صار
ملكا للذى غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم كذا في الهداية وكذا لو كانا حربيين
فعلا ذلك ثم استامنا اى ولو فعل ذلك حربيين ثم استامنا فكذلك لا يحكم بشئ لما بينا ان الولاية
منقطعة عنهم عند مداينة وكذا عند المخاصمة وان خرجا مسلمين قضي بينهما بالدين لا بالغصب
اى ولو خرجا مسلمين بعد الادانة والغصب قضى بالدين بينهما ولم يقض بالغصب اما المداينة فلانها وقعت
صحيحة لوقوعها بالتراضي ولا عصمة للمال الحربي فلا يامر بالرد مسلمان مستامنان قتل احدهما
صاحبه يجب الدية في ماله والكفارة في الخطاء اى اذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما
صاحبه عمدا او خطاء فعلى القاتل الدية في ماله في العمد والخطاء والكفارة في الخطاء اى اذا دخل مسلمان
دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا اما الدية فلانه لم يجب القصاص والوقت الفصل لتعذر
الاستيفاء لانه انما يكون بالمنعة فيجب الدية لان العصمة لا تبطل بالدخول في دار الحرب لانها ثابتة
بالاسلام فلا تبطل الا بالكفر واما وجوبها في ماله في صورة العمد فظاهر لان العاقلة لا تعقل العمد
واما في صورة الخطاء فلانه لا قدرة للعاقلة على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم انما هو على
اعتبار تركهم الصيانة الواجبة عليهم كذا في شرح الوقاية واما الكفارة ايضا في الخطاء فلاطلاق قوله تعالى
من قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة الآية لم يقيد بدار الحرب او بدار الاسلام ولا شئ في الاسيرين
سوى الكفارة في الخطاء اى فان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه فلا شئ على القاتل الا الكفارة
في صورة الخطاء وهذا عند ابي ح وقالا يجب عليه الدية في ماله في الخطاء والعمد كما في المستامنين
لان العصمة لا تبطل بعارض من الاستيمان وامتناع القصاص لعدم المنعة ولابي ح ان بالاسر صار

تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم فيبطل الاحراز فسقط العصمة المقومة وهي ما يوجب المال عند التعرض
فلم تجب الدية لا في العمد ولا في الخطاء لكن العصمة المؤثمة باقية وهي ما يوجب الاثم عند التعرض فتجب الكفارة
كذا في شرح الوقاية وانما خصت الكفارة بالخطاء لانه لا كفارة في العمد عندنا على ما مر في الايمان
كقتل مسلم مسلما اسلم ثمة اي اذا قتل المسلم مسلما اسلم ثمة ولم يهاجر فعليه الكفارة في الخطاء لا غير لعدم العصمة
المقومة وبقاء المؤثمة والدليل عليه قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم فتحرير رقبة مؤمنة الآية وفي
المصفى اذا اسلم حربي في دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء فليس عليه قود ولا دية وتجب الكفارة في الخطاء
في دخول الحربي دارنا لا يمكن مستامن فينا سنة وقيل له ان اقمت سنة وضع عليك الجزية اي
اذا دخل الحربي دارنا بامان لم يمكن ان يقيم سنة ويقول له الامام ان اقمت سنة وضعت عليك الجزية لانه
ان اقيم سنة من غير استرقاق او جزية يصير عينا لهم وعونا علينا فتلحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة
اليسيرة لان في منعها سد باب التجارة ففصلنا بين القليل والكثير بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية كذا في
الهداية العين العديد بان الجاسوس العون الطرق كذا في الكفاية فان مكث بعده فهو ذمي فلم يترك ان يرجع
اليهم اي ان مكث بعد مقالة الامام تمام السنة ثم اراد الرجوع الى دار الحرب لا يمكن فهو ذمي فانه لما اقام سنة
بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا ثم السنة اقصى هذه المدة فللامام ان يوقت في ذلك
ما دون السنة كالشهر والشهرين فاذا المدة غير مقدرة بل هي موكول الى راي الامام فاذا مكث ما سماه
يصير ذميا واستانف عليه الجزية بحول بعده ثم انما لا يمكن من الرجوع لان عقد الذمة خلف عن الاسلام
فلا يمكن من نقضها كذا في الكفاية كما لو وضع عليه الخراج او نكحت ذميا لا عكسه اي ان دخل الحربي دارنا
بامان فاشترى ارض الخراج فاذا وضع عليها الخراج يصير ذميا لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا
التزمه التزم المقام في دارنا فاما بمجرد الشراء فلا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة فاذا اخذ منه

الخراج

الخراج فعليه الجزية لسنة مستقبلة لانه انما يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله
كما لو وضع عليه الخراج تصريح بان الوضع شرط لكونه ذميا وجريان سائر الاحكام من المنع من الخروج وجريان
القصاص بينه وبين المسلم ووجوب الضمان في اتلاف خمره وخنزيره ووجوب الدية بقتله خطاء فهذه
الاحكام انما تثبت بعد كونه ذميا لا يكون الا بوضع الخراج ان يعلم ان الوضع شرط وكذلك اذا دخلت حربية
دارنا بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل الحربي فتزوجت
ذمية لا يصير ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى دارهم قبل انقضاء المدة فلم يكن ملتزما المقام وهو المراد
بقوله لا عكسه فان رجع اليهم وله وديعة عند مسلم او ذمي او دين عليهما حل دمه فان اسر او ظهر عليهم فقتل
سقط دينه وصارت وديعته فيئا اي واذا دخل حربي دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند
مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه واما في دار الاسلام من ماله على
خطر فان اسروا او ظهرنا على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الدين فلان يد من عليه
اسبق اليه من يد العامة فيختص به فيسقط عنه واما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده
من وجه دون وجه فلا يكون وديعة معصومة بالشك كذا في الكفاية فيصير فيئا تبعا لنفسه
بخلاف الدين لان اثبات اليد عليه انما يكون بالمطالبة وقد سقطت فان قتل ولم يظهر عليهم او مات
فقرضه او وديعته لورثته اي فان قتل هذا المستامن من غير ان يظهر على دارهم فالدين الذي له على المسلم
او الذمي والوديعة التي عندهما يكون لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك
لا يكون ماله مغنوما وهذا لان العصمة كانت ثابتة وقت الايداع لان دار الاسلام دار العصمة
فلما لم يظهر على دار الحرب كانت العصمة باقية كما كانت فكان حكم الامان باقيا في ماله فيرد على ورثته
بعد موته او قتله بخلاف ما اذا اسلم الحربي في دارنا وله وديعة عند مسلم في دار الحرب فظهرنا على الدار

حيث يكون فيئا ولا يكون يد المودع كيده لان دار الحرب ليست بدار عصمة ويد المودع كيده من وجه
دون وجه فلا يكون وديعة معصومة بالشك كذا في الكفاية فان جاءنا حربي بامان وله زوجة
ثمة وولد ومال عند مسلم وذمي وحربي فاسلم ههنا ثم ظهر عليهم فالكل فيء اي واذا دخل الحربي دارنا
بامان وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه مسلما
فاسلم هنا ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون وليسوا
باتباع له وكذا ما في بطن المرأة لو كانت حاملا لانه جزءها واما اولاده الصغار فلان الصغير انما
يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا
امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فبقي الكل فيئا وغنيمة كذا في الهداية فان
اسلم ثمة فجاءنا فظهر عليهم فولده الصغير حر مسلم وما اودعه عند مسلم او ذمي فهو له وغيره فيء اي وان اسلم
في دار الحرب ثم جاءنا فظهرنا على الدار فولده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا تحت ولايته
حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان له وديعة عند مسلم او ذمي فهو له لانه في يد محترمة ويده كيده
وما سوى ذلك اي امرأته واولاده الكبار وماله الذي في يد الحربي فيء اما المرأة واولاده الكبار فلما قلنا
انهم ليسوا بتابعيه واما ماله الذي في يد الحربي فلانه لم يصر معصوما لعدم احترام يد الحربي وتقييد بقوله ما
اودعه لان ما كان في يد المسلم او الذمي غصبا فهو فيء لعدم النيابة ومن قتل مسلما خطأ لا ولي
له او حربيا جاءنا بامان فاسلم فديته على عاقلته للامام اي ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له او قتل حربيا
دخل الينا بامان فاسلم فالدية على عاقلته للامام وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ
فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له وفي العمد القتل
او الدية لا العفو اي وان كان القتل عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة

والقتل

والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله
او الدية اي بطريق الصلح لان موجب العمد هو القود عينا وانما كان له اخذ الدية لان الدية انفع في هذه
المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال وليس له ان يعفو عن القاتل لان الحق للعامة
وولاية الامام نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم لا الى عوض كذا في الهداية ثم المصنف رحمه الله لما فرغ عن
بيان الغنائم وقسمتها وما يتبعها من احكام المستامن شرع في بيان الوظائف اللتي ايضا من توابع المغانم
وهذا العشر والخراج والجزية ارض العرب وما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين الغانمين
عشرية اي ارض العرب كلها عشرية وهي ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة وطائفة والبادية فطولها
ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة ومهرة بفتح الميم وسكون الهاء ابو قبيلة ونسب الابل المهرية
الى ذلك الموضع واما عرضه فهو ما بين يبرين والدهناء ورمل عالج مشارق الشام كذا في الكفاية
وانما صار ارض العرب عشرية لان النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين لم ياخذوا الخراج من اراضي العرب
ولانه بمنزلة الفيء فلا يثبت في ارضهم كما لا يثبت في رقابهم وهذا لان من شرطه ان يقر اهلها على الكفر
ومشركو العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف فلم يوجد الشرط وكذا كل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة
وقسمت بين الغانمين فهي ايضا عشرية لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر الذي به اليق لما فيه من معنى
العبادة ولانه اخف لانه يتعلق بنفس الخارج فكان اولى بحال المسلم والسواد وما فتح عنوة واقر اهله
عليه او صالحهم خراجية اي ارض السواد اي سواد العراق وكل ارض فتحت عنوة واقر اهلها عليها فهي ارض
خراج وكذلك كل ارض صالح الامام اهلها لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به
فيه تغليظا والقياس في مكة ان تكون خراجية على هذا الا انها مخصوصة من هذا لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يوظف عليها الخراج مع انه فتحها عنوة واقر اهلها ثم ارض السواد ما بين العذيب الى عقبة حلوان وهذا

عرضه ومن القبلة الى عبادان وهذا طوله ثم البصرة داخلة فيها كالكوفة لانها سميتا عراقين قال الاثير
اقامة غزالة سوق الضراب لاهل العراقين حولا قميطا والمراد من العراقين ههنا البصرة والكوفة الا انها
خصت باجماع الصحابة فهي عشرية كذا في الوقاية والدليل على كون السواد خراجية ان عمر رضي الله عنه حين
فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة وكذلك وضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا
اتفقت الصحابة على وضع الخراج على الشام ولو احيى موات يعتبر قربه اي من احيا ارضا مواتا في
حيزها اي بقربها فان كانت حيز ارض العشر فهي عشرية وان كانت حيز ارض الخراج فهي خراجية لان
حيز الشيء يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به والبصرة
عشرية وكان القياس في البصرة ان يكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج كما قلنا الا ان الصحابة رضي الله عنهم
وظفوا عليها العشر فترك القياس بالاجماع ثم المذكور في مسئلة الموات قول ابي يوسف وقال محمد ان
احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او بماء دجلة او الفرات او غيرها من الانهار التي احتفرها
الاعاجم فهي خراجية كنهر يزدجرد اعتبارا بالماء ولان السقي بماء الخراج والالف القراء وخراج جريب
صلح للزراعة صاع ودرهم وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم والنخل المتصل عشرة
دراهم اي الخراج الذي وضعه عمر رضي الله عنه على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء فيزرعها شيء
وهو صاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخل المتصل عشرة
دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضي الله عنه والجريب ارض طولها ستون ذراعا والنخل المتصل الذي
اتصل بعضها ببعض على وجه يكون كل الارض مشغولة بها كذا في الكفاية وان لم يطق ما
وظف نقص بخلاف الزيادة اي وان لم يطق الرعية ما وظف على الارض جاز نقصه للامام فان النقصان
عند قلة الريع جائز بالاجماع لقول عمر رضي الله عنه لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان لعلكما حملتما

ما لا يطيقون فقالا بل حملناهم ما يطيقون ولو زدنا عليهم لاطاقوا وهذا يدل على جواز النقصان
واما الزيادة عند زيادة الريع فيجوز عند محمد اعتبارا بالنقصان وعند ابي يوسف لا يجوز لان عمر رضي الله عنه لم يزد
حين اخبر بزيادة الطاقة واختار المصنف في الكتاب مذهبه ثم غاية الطاقة نصف الخارج ولا يزاد عليه
كذا في شرح الوقاية وغيره ولا خراج ان غلب على ارضه الماء او انقطع عنها او اصاب الزرع آفة فلا خراج
على صاحب الارض لانه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخارج وفيما اصاب الزرع آفة
فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكاة ولانه مصاب فيستحق المعونة
لا الغرامة ولو اخذناه بالخراج كان به استيصاله وكان من سير الاكاسرة انهم كانوا اذا اصاب الزرع آفة
يردون على الدهاقين من خزائنهم ما ينفقون ويقولون شريك في الخسران كما هو شريك في الريع فان لم يردوا عليه
شيئا فلا اقل من ان لا ياخذ من الخراج كذا في الكفاية وان عطلها صاحبها او اسلم او اشترى مسلم ارض
خراج يجب الخراج اي وان عطل صاحب الارض الخراجية فعليه خراجها لان التمكن كان ثابتا وهو المفوت وكذا
ما الامن انتقل على اخس الامرين من غير عذر فعليه الخراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعلم
لكن لا يفتى به كيلا تتجاسر الظلمة على اموال الناس كذا في الهداية وهذا كمن له ارض الزعفران فتركها وزرع
الحبوب فعليه خراج الزعفران كذا في الكفاية وقوله او اسلم اي من اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله
لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاؤها على المسلم وكذلك ان اشترى مسلم ارض
الخراج من الذمي يوخذ منه الخراج لان بعض الصحابة اشتروا ارض الخراج وكانوا يودون خراجها فدل على
جواز الشري وجواز اخذ الخراج والقدوة في هذا الباب عبد الله بن مسعود وحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم
وقال بعض المتقشفة انه مكروه والحجة عليهم ما قلنا وحجتهم في ذلك ما روي ان النبي عليه السلام راى شيئا من
آلات الحرث فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فظنوا ان المراد به الذل بالتزام الخراج وليس كذلك
بل المراد ان المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة وقعدوا عن الجهاد ذلوا كما ذكر في الشارح ان النبي عليه السلام قال

اذا تركوا منى نواصى الخيل واتبعوا اذناب البقر ذلوا ولا عشر فى خارج ارض الخراج اى ولا يجب العشر فى
الخارج من ارض الخراج وهذا احتراز عما قال الشافعى يجمع بينهما وعلى هذا الخلاف الزكاة مع احدهما بان اشترى
ارضا عشرية او خراجية للتجارة ففيها العشر او الخراج عندنا دون زكاة التجارة وعنده يجمع بينهما
هو يقول قد اجتمع سببان فيجتمع الموجبات وهذا لان سبب وجوب العشر حقيقة الخراج وسبب الخراج
التمكن فاختلفا ولنا ان سبب وجوب الحقين واحد وهى الارض النامية فلا يجتمعان كما لو كانت الارض
عشرية لا يوخذ منها الخراج كذا فى المصفى فى الجزية الجزية اسم لما يوخذ من اهل الذمة والجمع الجزى
مثل اللحية واللحى وانما سميت بها لانها تجزى اى تكفى عن القتل فانه اذا قبلها سقط عنه القتل و
هى ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد واما السنة فما روى
ان النبى عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر وقد طعن فى اخذ الجزية بعض الملحدين حيث قال كيف يجوز
تقرير الكفار على الكفر بمال ولو جاز ذلك لجاز تقرير الزانى على الزنا بمال يوخذ منه ولم يكونوا الملحدين
كالكفار دهم النص القاطع وفعل النبى عليه السلام الجزية لو وضعت بتراض او صلح لا يعدل عنها والا
توضع على الفقير المعتمل فى كل سنة اثنا عشر درهما وعلى وسط الحال ضعفه وعلى المكثر ضعفه اعلم
ان الجزية على ضربين جزية توضع بالتراضى والصلح فيقدر بحسب ما يقع عليها الاتفاق كما صالح رسول الله
بنى نجران على الف ومائتى حلة ولان الموجب هو التراضى فلا يجوز التعدى الى غير ما وقع عليه التراضى
والضرب الثانى جزية يبتدى الامام وضعها اذا غلب على الكفار واقرهم على املاكهم فيضع على الفقير
المعتمل فى كل سنة اثنى عشر درهما فى كل شهر درهما وعلى وسط الحال اربعة وعشرين درهما فى كل شهر
درهمين وعلى الغنى الظاهر الغنى ثمانية واربعين درهما فى كل شهر اربعة دراهم وهذا عندنا و
الشافعى يضع على كل حالم دينارا او يعدل الدينار والغنى والفقير فى ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ
رضى الله عنه خذ من كل حالم وحالمة اى البالغ والبالغة دينارا او عدله معافر من غير فصل ولان الجزية

انما تجب بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله كالذرارى والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير
ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ولم ينكر عليهم احد من الصحابة ولان الجزية وجبت نصرة
للمقاتلة فتجب على التفاوت وهذا لانها وجبت بدلا عن النصرة بالنفس والمال والنصرة تتفاوت بكثرة الوفر
وقلته فالفقير لو كان مسلما كان ينصر دار الاسلام راجلا ووسط الحال كان ينصرها راكبا والغنى كان يركب
ويركب غلامه كذا فى الهداية والكفاية ثم تفسير الاحوال قيل الغنى هو الذى يملك عشرة آلاف درهم فصاعدا
او وسط الحال هو الذى يملك مائتى درهم فصاعدا والمعتمل هو الذى يملك ما دون المائتين او لا يملك
شيئا لكنه يكتسب اكثر من حاجته وقوله او يعدل ذلك معافر عدل الشئ مثله والمعافر البرود اى يوخذ مثل
دينار برودا كذا فى الكفاية وقوله على المكثر ضعفه المكثر الغنى الفائق فى الغنى وتوضع على كتابى ومجوسى
ووثنى عجمى اى وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
واليوم الاخر من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقد وضع رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم الجزية على المجوس وكذلك توضع على عبدة الاوثان من العجم وقال الشافعى لا توخذ منهم لان
القتال واجب لقوله تعالى قاتلوهم الآية الا انا عرفنا جواز ترك القتال فى حق اهل الكتاب بالآية وفى حق
المجوس بالخبر فبقى ما وراءهما على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم لان كل واحد منهما
يشتمل على سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدى الى المسلمين كعبيدهم لا عربى ومرتد وصبى وامراة
وعبد ومكاتب وزمن واعمى وفقير غير معتمل وراهب لا يخالط اى لا توضع الجزية على هؤلاء المذكورين
اما عبدة الاوثان من العرب فلان كفرهم تغلظ لان النبى عليه السلام نشا بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم
فالمعجزة فى حقهم اظهر فان قيل على هذا ينبغى ان لا تقبل الجزية من العرب وان كانوا من اهل الكتاب
قلنا المراد من العرب عربى الاصل والكتابى ليس كذلك وان كان توالدهم وسكناهم بين العرب واما
المرتدين فلانهم كفروا بربهم بعد ما هدوا الى الاسلام ووقفوا على محاسنه فكان كفرهم اغلظ فلا يتحقق

تحقيق الجزاء فلا يقبل من هذين الفريقين الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة كذا في الهداية
والكفاية واما الصبي والمرأة فلان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل وهما لا يقتلان لعدم الاهلية
فان قيل يلزمها النصرة بالمال لو كانت مسلمة فكذا اذا كانت كافرة ذمية قلنا الجزية ما شرعت خلفا
عن النصرة في حقنا لا غير بل خلفا عن النصرة في حقنا وعن القتل في حق الماخوذ منه ولهذا يصرف الى
المقاتلة ليحصل النصرة لنا كما يحصل ببدنه لو كان مسلما واما الزمن والاعمى فكذلك لانهما ليسا من
اهل القتل او القتال وكذلك المفلوج والشيخ الكبير وعن ابي يوسف انه يجب اذا كان له مال لانه يقتل في
الجملة اذا كان له راى في الحرب واما الفقير غير المعتمل فلا جزية عليه عندنا خلافا للشافعي له حديث
معاذ رضي الله عنه ولنا ان عثمان رضي الله عنه لم يضع الجزية على فقير غير معتمل وذلك بمحضر من الصحابة
والحديث محمول على المعتمل وكذلك لا جزية على عبد ومكاتب وام ولد ومدبر لانها بدل عن القتل في حقهم
وعن النصرة في حقنا ولا يؤدى عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة الجزية بسببهم اي بالغنى فالمواخذة منهم
ثانيا لاجل هؤلاء فيصير الاخذ مرتين واما الراهب الذي لا يخالط الناس فلا جزية عليه ويروى محمد عن
ابي حنيفة انها توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف لانه ضيع قدرته على العمل فصار
كتعطيل الارض الخراجية وجه المذكور الاول انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية لاسقاط
القتل فاذا كانوا يخالطون الناس كرهبان هذا الزمان تجب عليهم الجزية بالاتفاق ولذلك قيد بقوله
لا يخالط   وتسقط بالاسلام والتكرر والموت اي وتسقط الجزية بالاسلام بان اسلم الذمي وعليه
جزية وهذا عندنا وقال الشافعي لا تسقط وعلى هذا الخلاف الموت لانها وجبت عوضا عن العصمة او عن
السكنى وقد وصل اليه المعوض بنيل العصمة والسكنى في دار الاسلام فلا يسقط عنه العوض بعارض الاسلام
ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها عوض عما استحال وجوده وهو القتل ولانها عقوبة الكفر فتسقط
بالاسلام كساير عقوباته كذا في النافع والمستصفى وكذلك تسقط بالتكرار بان اجتمع عليه حولان

قبل

قبل ان تؤخذ منه الجزية فانها تتداخل وهذا عند ابي ح وقالا لا تتداخل بل تؤخذ منه وظيفة
السنتين وهو قول الشافعي وعلى هذا الخراج وقيل لا يتداخل الخراج بالاتفاق لهما ان الجزية بالاتفاق
وجبت عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامكن استيفاؤها تستوفى وقد امكن ههنا بخلاف ما
اذا اسلم لانه تعذر الاستيفاء وله ولابي ح انها وجبت عقوبة على الاصرار على الكفر الا ترى انه لو
بعثها على يد نائبه لا تقبل في الاصح بل يكلف ان ياتي بنفسه فيعطيها قائما والقابض قاعد وقال له
اعط الجزية يا عدو الله ثبت انها عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحدود ولانها وجبت
بدلا عن القتل وقد سقط في السنة الماضية لا يتصور في هذه السنة كذا في المستصفى وكذلك تسقط الجزية
بالموت اذا مات الذمي وعليه جزية وهذا ايضا عندنا خلافا للشافعي وقد مرت الدلائل في مسئلة
الاسلام من غير فرق بينهما ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت
ولا يحدث بيعة ولا كنيسة في دارنا الاحداث ايجاد شيء لم يكن قبله الكنيسة اسم لمتعبد اليهود والنصارى
وكذلك البيعة الا ان استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود اغلب واستعمال البيعة لمتعبد النصارى اغلب كذا
في الكفاية اعلم ان احداث البيعة والكنيسة لا يجوز في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا
ولا كنيسة والمراد احداثها فان احداثها يجب على اهل الاسلام ان يمنعوها والخصاء بالمد والكسر على وزن
فعال نزع الخصيتين قيل المراد به الامتناع من النساء كما يفعل اهل الكتاب حتى يصير في الحكم كالخصي كذا
في الكفاية ايضا   ويعاد المنهدم اي ان هدمت البيع والكنائس القديمة لا يمنع من الاعادة
لان التوارث جرت من لدن رسول الله الى يومنا هذا بترك البيع والكنائس في دارنا فهذا دليل جواز اعادة
لان البيعة لا تبقى دائما الا انه يمنع من الزيادة على البناء الاول ولا يمكنون من نقلها الى مكان اخر لانه
احداث في الحقيقة كذا في الهداية والمستصفى وكذا لا يمكنون من احداث الصومعة للتخلي كذا في
الكفاية ثم قيل هذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار

ما يخالفها وقيل بل يمنعون في الامصار والقرى وهو الاصح لان في القرى بعض الشعائر والمروي
عن ابي حنيفة رحمه الله انما كان في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وعلى هذا ضرب الناقوس
وبيع الخنازير والخمور على سبيل الاعلان والظهور لما ان كلا من ذلك اعلاء كلمة الكفر وانها بـ
منزلة اهل الاسلام فيجب المنع ويميز الذمي عنا في الزي والمركب والسرج فلا يركب خيلا ولا يعمل
بالسلاح ويظهر الكستيج ويركب سرجا كالاكف اي ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم
بان يمنعوا من استعمال السلاح ولبس ثياب تختص باهل العلم والشرف كالصوف ونحوه وكذا في مركبهم
بان يمنعوا من ركوب الخيل وكذا في السروج بان يركبوا سرجا كهيئة الاكف اذا ركبوا حمرا او يركبوا خيلا
للضرورة وكذا يؤخذون باظهار الكستيج وهو خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمي فوق ثيابه دون
ما يتزين به من الزنار والمتخذ من الابريسم وكذلك يؤخذون بالعلامات المميزة في قلانسهم
وملابسهم وانما يفعل كل ذلك صغارا عليهم وصيانة لضعفة المسلمين عن الالتباس بهم ولان المسلم
يكرم والذمي يهان فلا يبتدى بالسلام ويضيق عليهم الطريق فاذا لم تكن لهم علامة مميزة فلعله يعاملهم
معاملة المسلمين وذلك لا يجوز وكذلك يجب ان يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات
ويجعل على دورهم علامة كيلا يقف السائل فيدعو لهم بالمغفرة كذا في البدائع وغيره فاذا كان الامر كذلك
فكيف بالمسلمين الذين يكرمونهم اكراما فوق اكرام المسلمين ويعاملون معهم فوق ما يعاملون باهل الفضائل
من المسلمين اللهم اعصمنا من هذه الفجرة واجعلنا من عبادك البررة فما احسن هذا القائل حيث قال فذهب
الكرام فما اشاهد معشرا ارجوهم لمكارم الاخلاق   ولا ينتقض عهده بالاباء عن الجزية والزنا بمسلمة
وقتل مسلم وسب النبي عليه السلام اي ومن امتنع منهم من اداء الجزية او زنا بمسلمة او قتل مسلما او سب النبي
عليه السلام لم ينتقض عهده لان الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق وقال الشافعي
سب النبي عليه السلام كفر منه فينتقض العهد ولنا ان الكفر المقارن لا يمنع العهد فالكفر الطارئ لا يرفعه

بل باللحاق

بل باللحاق ثمة او بالغلبة على موضع ليحاربوننا لانهم بذلك صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة
عن الفائدة وهو دفع شر الحرب وصار كالمرتد اي اذا انتقض الذمي عهده فهو بمنزلة المرتد معنا في الحكم
بموته باللحاق وهذا لانه التحق بالاموات وكذا حكم ما حمله من ماله يعني ان الذمي اذا انتقض العهد
ولحق بدار الحرب وفي يده مال ثم ظهرنا على الدار يكون ذلك المال فيئا كالمرتد اذا لحق بماله ثم ظهرنا على الدار
ويؤخذ من تغلبي وتغلبية بالعين ضعف زكوتنا اي ونصارى تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف
ما يؤخذ من نسائهم لان الصلح وقع عن الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن وقيد بقوله بالغين
لانه لا يؤخذ من صبيانهم لان الصدقة لا تجب على الصبي وقال زفر والشافعي لا يؤخذ من نسائهم ايضا
لان الماخوذ منهم جزية في الحقيقة الا ترى ان قول عمر رضي الله عنه هذه جزية سموها ما شئتم ولهذا تصرف
مصارف الجزية ثم لا جزية على النسوان بالاتفاق ولنا ان هذا مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب
مثل هذا المال والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية   ومولاه
كمولى القرشي اي ويوضع على مولى التغلبي الجزية بمنزلة مولى القرشي اي لا يؤخذ الجزية وخراج الارض من القرشي
ويؤخذ من معتقه فكذا ههنا يؤخذ الجزية من معتق التغلبي وان لم يؤخذ من التغلبي وهذا عندنا
وقال زفر بل يضاعف على مواليهم لقوله عليه السلام مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حرمة
الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا
بخلاف حرمة الصدقات لان الحرمان يثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي فان قيل فلما ذا لا تحرم
الصدقة على مولى الغني قلنا لان الغني من اهل الصدقة في الجملة كما اذا كان عاملا عليها وانما الغنى
مانع وغنى السيد لا يكون غنى للمعتق واما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه مصون عنها شرفا
وكرامة فالحق به مولاه   والجزية والخراج ومال التغلبي وهدية اهل الحرب وما اخذنا منهم

بلا قتال يصرف في مصالحنا كسد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية القضاة والعمال والمقاتلة وذراريهم
اي وما جباه الامام من الخراج والجزية ومال التغلبي وهدية اهل الحرب وما اخذنا من اهل الحرب
بلا قتال كالاراضي التي اجلى اهلها عنها يصرف هذا المجموع الى مصالح المسلمين كسد الثغور اي صعوبات
الطرق ومخوفات حدود دار الاسلام وفي المستصفى الثغر موضع المخافة من العدو ولانشاء وامكان دخول
العدو وبناء القناطر والجسور القنطرة ما تبنى على الماء للعبور والجسر عام كذا في الكفاية القنطرة
ما لا يرفع والجسور ما يرفع وفي شرح الوقاية القنطرة ما يكون مركبا والجسور خلافه فصل ان يشد السفن
فكذلك يعطى من هذه الاموال كفاية قضاة المسلمين وعمالهم وعلمائهم ومقاتلتهم وذراريهم لانها اموال
بيت المال لانها وصلت الى المسلمين فيصرف اليهم وكذلك نفقة ذراريهم لانها على الاباء فلو لم تعط كفايتهم
لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغوا للقتال ومن مات في نصف السنة حرم عن العطاء فيقيد بنصف
السنة لانه لو مات في آخر السنة يستحب صرف نصيبه الى ورثته ولا يجب ذلك لانه صلة فلا يملك قبل القبض
كذا في الكفاية ثم العطاء ما يكتب للغزاة في الديوان ولكل من قام بامر من امور الدين كالقاضي والمفتي
والمدرس وفي الابتداء كان يعطى لكل من له ضرب مزية في الاسلام كازواج النبي عليه السلام واولاد المهاجرين
والانصار وفي هذا الزمان اهل العطاء هم القضاة والمفتون والمدرسون كذا في الهداية وشرح الوقاية
ثم المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان المعاملة الكفار المحاربين والكفار المعاهدين شرع في بيان المعاملة
مع المرتدين وهذا باب المرتدين يعرض الاسلام على المرتد وتكشف شبهته اي اذا ارتد المسلم عن الاسلام
والعياذ بالله عرض عليه الاسلام فان كان له شبهة كشفت لانه عساه اعتراه شبهة فتزال عنه شبهته
احياء له ولان الواجب احد الامرين اما الاسلام واما القتل وفي كشف شبهته وعرض الاسلام عليه دفع شره
باحسن الامرين وهو الاسلام قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير من ان يقتل

ما بين

ما بين المشرق والمغرب الا ان العرض غير واجب حتى لو قتله قاتل قبل عرض الاسلام لا يضمن شيئا على
ما سيجيء لان الدعوة قد بلغته ويحبس ثلثة ايام فان اسلم والا قتل اي ويحبس المرتد ثلثة ايام
ان استمهل وهو التامل وان لم يستمهل قتل من ساعته كذا في الكفاية والمستصفى وهذا لان الثلثة مدة
ضربت لابلاء الاعذار وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يستحب ان يؤجله الى ثلثة ايام طلب ذلك او لم يطلب
انه لا يحل قتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم لا يكون الا عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة يمكنه التامل
اقتلوا المشركين من غير قيد الامهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولانه كافر حربي بلغته الدعوة
فيقتل للحال الا ان التاخير واجب لاجل الموعود فان اسلم فيها فبها ونعمت والا قتل لما ذكرنا وقوله الا كلمة
مركبة من ان ولا وليس للاستثناء واسلامه ان يتبرأ عن الاديان سوى الاسلام او عما انتقل اليه
اي وكيفية توبته ان يتبرأ عن جميع الاديان سوى الاسلام او يتبرأ عما انتقل اليه وهذا بعد الاتيان
بكلمة الشهادتين كذا في الكفاية وهذا لان رجوعه الى الاسلام لا يتصور الا بالتبري عن الاديان كلها
الا انه اذا تبرأ عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود وكره قتله قبله ولم يضمن قاتله اي ان قتله قاتل
قبل عرض الاسلام كره له هذا الفعل ولكن لا شيء عليه من الدية والكفارة ومعنى الكراهة ههنا ترك المستحب وانما
يكره لانه يمكن ان يسلم واما انتفاء الضمان فلان الكفر مبيح والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب مع ان الشرع
قد اوجب قتله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولا تقتل المرتدة بل تحبس حتى تسلم اي اذا ارتدت
المرءة لا تقتل عندنا وقال الشافعي تقتل لاطلاق قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وهذا لان كلمة
من تعم الرجال والنساء كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد تحقق تبديل الدين منها فتقتل ولنا
ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء ولان الاصل ان يتاخر الجزاء الى الدار الآخرة وما عجل في الدنيا
فانما عجل لمصالح تعود الينا كالقصاص والحدود وانما عدل عنه في الرجل لدفع شره عنا في الدنيا
وهو الحراب والحراب معدوم في المرءة فلا تقتل في الكفر الطارئ كما في الاصل وانما تحبس لانها

حل

لمتنعت عن ابقاء حق الله تعالى بعد الفرار رفع القدرة على ايفائه فتجبر على الاداء كما في حقوق العباد
كذا في الكفاية ثم هذا حكم القتل في المرتدة اما انها ما قبل بعضها الاصح انها تبين يردها لكن
تجبر على الاسلام وعلى التزوج بزوجها الاول دفعا للفساد وكذا صرح به صدر الشهيد في الفتاوى
الكبرى ويزول ملك المرتد عن ماله بدون الارتداد زوالا موقوفا فان اسلم عاد ملكه اى يزول ملك المرتد
عن امواله بردته فيه الارتداد فان اسلم عاد كما كان وهذا عند ابي ح وعندهما لا يزول ملكه
لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص ولابي حنيفة انه حربي مقهور في
ايدينا حتى يقتل ولا قتل بدون الحراب تحقيقا او تقديرا وكونه حربيا يوجب زوال ملكه الا انه
مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل العارض كان لم
يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق
بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وعمل ازالة الملك وان مات او قتل على
ردته ورث كسب اسلامه وارثه المسلم بعد قضاء دين اسلامه وكسب ردته فيء بعد قضاء دين ردته
اى وان مات او قتل على ردته انتقل ما اكتسبه في اسلامه الى ورثته المسلمين وما اكتسبه في حال الردة
فيء ويقضى الديون التي لزمته في اسلامه مما اكتسبه في حال الاسلام والديون التي لزمته في الردة
مما اكتسبه في حال الردة وعن ابي حنيفة انه يبدأ بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضى من كسب ردته
وعنه على عكس ذلك ايضا وجه الرواية الاولى وهي ظاهر الرواية ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل
من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب به الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب في تلك الحالة
لتكون الغرم وجه الثانية ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة
الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه وكسب الردة ليس بملك له لبطلان اهليته للملك بالردة فلا يقضى
دينه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضى منه وجه الثالثة ان كسب الاسلام حق الورثة

وكسب الردة

وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء دينه منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام
تقديما لحقه واما عندهما فالديون تقضى من الكسبين لانهما جميعا ملكه على ما يجيء عن قريب ثم قولنا الا كسب
اسلامه لورثته وكسب ردته في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم يبقى مال الحربي لا امان له فيكون
فيئا اما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق وهذا لانه لا يزول ملكه عندهما على ما مر في المسألة المتقدمة
فاذا ملكه فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبل الردة اذ الردة سبب الموت فيكون توريث المسلم من المسلم
ولا بي ح انه يمكن الاسناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة ثم كيفية التوريث زيادة تحقيق تطلب في الهداية
والكفاية وان حكم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحل دينه اى حلت الديون التي كانت
مؤجلة عليه وانتقل كسب اسلامه الى ورثته المسلمين وقال الشافعي يبقى ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة
فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام غير انه
لا يستقر لحاقه الا بحكم الحاكم فاذا تقرر موته يثبت الاحكام المتعلقة بالموت كما في الموت الحقيقي فكونه وارثا عند
لحاقه في قول محمد رح لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقريره بقطع احتمال العود وقال ابو يوسف رح وقت القضاء
كذا في الهداية ثم قوله وحل دينه معناه نزل الحلول المؤجل قال الشارح بلا دليل اهلها حل دينه ما دخل فلا ماعام
وحين توقف مما يعقد وعتقه وهبته فان امن نفذ وان هلك بطل وما باعه او اشتراه او اعتقه
او وهبه فهو موقوف ان اسلم صح تصرفاته وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة
وعندهما يجوز ما صنع على كل حال وتحقيق هذا المقام ان تصرفات هذا المرتد انواع منها ما هو نافذ بالاتفاق
كقبول الهبة والاستيلاد فانه ادعى ولد امته اذا ولدت فادعى ثبت نسبه وورث هذا الولد منه لانه لا
لا يفتقر الى حقيقة الملك كما في جارية الابن وكذا الطلاق نافذ بالاتفاق وصورته اذا ارتد معا فطلق
زوجته وقع لان الطلاق لا يفتقر الى تمام الولاية كما في العبد وكذا تسليم الشفعة وحجر العبد لان كل منها
اسقاط ومنها ما هو باطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانهما يعتمدان الملة فان قيل ما تعنى بهذا

ولو ارتد بعد الاسلام ينتقض نكاح اهل الكتاب وان ارتد بدار الملة السماوية ينتقض نكاح المجوسي
فان كان من ذلك نكاح الا ترى انه يجب على قضاة المسلمين ان يحكموا بالمهر والنفقة والسكنى وجريان
التوارث بينهما قلنا المراد بهذه الملة هي الملة التي يتدينون بذلك النكاح ويقرون على ذلك لان بوجود
هذه الملة يحصل الغرض المطلوب من النكاح فاما المرتد فليس على تلك الملة فلا يصح نكاحه وهذا
لانه تستتاب بالسيف والمرتدة تستتاب بالحبس فكيف ينتظم بينهما مصالح النكاح فالحاصل ان الدليل
يقتضي ملة متعلق من كتاب ورسول وصحة النكاح تقتضي ملة لو مات عليها يجري التوارث بينهما
وهذا معدوم في المرتد ومنها ما هو موقوف بالاتفاق كولايته على اولاده الصغار وشركة
المفاوضة فان المرتد اذا فاوض مسلما توقف عقد المفاوضة اتفاقا لانها تقتضي المساواة فان اسلم
جازت والا بطلت اصلا عند ابي ح وصارت عنانا عندهما ومنها ما هو مختلف في توقفه كالبيع
والهبة والاجارة والعتق والتدبير والكتابة والوصية وقبض الدين فعنده تتوقف هذه التصرفات
فان اسلم نفذ والا بطل وعندهما تنفذ هذه التصرفات الا ان عند ابي يوسف ينفذ كما ينفذ من
الصحيح وعند محمد ينفذ كما ينفذ من المريض لهما ان صحة التصرف معتمد الاهلية والملك ولا خفاء في اهلية
لكونه عاقلا بالغا وكذا ذلك الملك لقيامه قبل موته على ما مر من مذهبهما الا ان ابا يوسف ان الظاهر
عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل فيكون في حكم المرتدة ومحمد يقول ان المرتد ادى يفضي الى
القتل ظاهرا فيعتبر بمرض الموت بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة انه حربي مقهور تحت
ايدينا على ما مر توقف ملكه والتصرف بناء على الملك فيتوقف ايضا بخلاف المرتدة لانها ليست
حربية ولهذا لا تقتل وهذا البحث يقتضي زيادة تحقيق فيطلب في الهداية والكفاية وان
عاد مسلما بعد الحكم بلحاقه فما وجده في يد وارثه اخذه والا لا اي وان عاد المرتد مسلما بعد الحكم بلحاقه
بدار الحرب فما وجده من ماله في يد وارثه بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه لاستغنائه فاذا عاد مسلما احتاج

اليه فيقدم على الوارث لحاجته بخلاف ما اذا لم يبق في يد الوارث لانه تصرف بحكم الشرع فلا يضمن بخلاف
مدبريه وامهات اولاده حيث ينفذ عتقهن لان الولاية انتقلت الى القاضي فحكم عن ولاية وهذا لان المرتد
لو كان في دار الاسلام كان للقاضي ولاية قتله حقيقة فاذا خرج عن دار الاسلام كان له قتله حكما فاذا
اعتق عن ولاية فالعتق بعد الوقوع لا يحتمل النقض ولو ولدت امة له نصرانية لستة اشهر منذ ارتد
فادعاه فهي ام ولده وهو ابنه حر ولا يرثه اي الا ادعى المرتد جارية النصرانية التي كانت له في حالة الاسلام
جاءت بولد لاكثر من ستة اشهر من ارتد فادعاه المرتد فهي ام ولده والولد حر وهو ابنه ولا يرثه اما صحة
الاستيلاد فلما قلنا في تصرفات المرتد واما عدم الارث فلان الام اذا كانت نصرانية فالولد يتبع الاب
لانه اقرب الى الاسلام لما انه يجبر عليه فالام لا تجبر فكان خير ابويه دينا في الاعتبار فاذا كان كذلك كان الولد
في حكم المرتد والمرتد لا يرث من المرتد فان قيل لم لا يجعل الولد مسلما بتبعية الدار كاللقيط قلنا لان تبعية
الدار انما تظهر عند عدم تبعية الابوين فاما عند وجود هذه التبعية فلا يثبت ابتداء الاسلام للولد
باعتبار الدار كصبي سبي ومعه احد ابويه فان قيل يشكل بما اذا ارتدا معا بينهما ولد حيث يبقى الولد مسلما
ما دام في دار الاسلام باعتبار الدار قلنا انما كان كذلك لانه هناك فلا يثبت ابتداء الاسلام له باعتبار
الدار وقيد بقوله لستة اشهر لان النصرانية اذا ولدت لاقل من ستة اشهر يرث الولد من المرتد لانه تيقن بوجوده
قبل الردة فهو مسلم كذا في شرح الوقاية ولو مسلمة ورثه الابن ان مات على الردة او لحق بدار الحرب اي
ولو كانت تلك النصرانية مسلمة ورثه الابن اذا مات على ردته او لحق بدار الحرب سواء ولدت لاقل من ستة
اشهر او اكثر لان الولد يتبع امها في هذه الصورة لكونها خير الابوين والمسلم يرث المرتد وان لحق المرتد بماله
فظهر عليه فهو في فان رجع وذهب بماله فظهر عليه فلوارثه اي اذا لحق المرتد بدار الحرب مع ماله فظهرنا على المال
فهو في فان لحق ثم رجع واخذ ماله والحقه بدار الحرب فظهرنا على المال فان وجد الورثة قبل القسمة رد عليهم
لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما فكان مالكه ما مر

في باب الضمان وهذا اذا رجع بعد قضاء القاضي بماله لورثته فاما قبل القضاء فكذلك في رواية وفي رواية
يكون فيئا لان بمجرد اللحاق لا يصير لورثته مالكا وجه الاول ان القضاء انما شرط ليترجح جانب عدم الرجوع
الى دارنا لما خرج اليها للعادة فظهر انه لا يريد العود الى دارنا فتقرر موته بدون القضاء فيصير ماله لورثته
من حين اللحاق كذا في الكفاية فان لحق فقضي بعبده لابنه فكاتبه فجاء مسلما فالكتابة والولاء له
اي اذا لحق المرتد بدار الحرب ولم يرجع فقضي به لابنه فكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالكتابة اي بدل الكتابة
والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لصدورها عن ولاية نافذة فجعل الابن كالوكيل
من جهته وحقوق هذا العقد يرجع الى الموكل فوقع العتق عنه والولاء لمن اعتق اي لمن وقع العتق عنه
فان قتل مرتد رجلا خطأ ولحق او قتل فالدية في كسب الاسلام اي اذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق
بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في كسب الاسلام خاصة عند ابي حنيفة وقالا الدية في الكسبين ماله عندهما
على ما مر ولابي حنيفة ان العاقلة لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وماله هو كسب الاسلام على ما تقدم
ولو ارتد بعد القطع عمدا او مات منه او لحق فجاء مسلما فمات منه ضمن القاطع نصف الدية في ماله لورثته
اي واذا قطعت يد المسلم عمدا ثم ارتد ثم مات من ذلك القطع على ردته او لحق ثم جاء مسلما فمات من ذلك
القطع فعلى القاطع نصف الدية في ماله لورثته ولا يجب القصاص اما في المسألة الاولى فلان القطع حل محلا
معصوما فاعتبر القطع لا السراية فيجب نصف الدية وهي دية اليد واما في المسألة الثانية وهو ما اذا لحق
اي اذا قضي بلحاقه فلانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه بعد ذلك حيوة حادثة في التقدير
فلا يعود حكم الجناية الاولى فيجب نصف الدية وانما تجب في ماله لان العاقلة لا تتحمل العمد وانما لا يجب
القصاص لوجود الشبهة وهو الارتداد كذا في شرح الوقاية فان لم يلحق واسلم او لحق ولم يقض بلحاقه
ثم جاء مسلما او مات ضمن الدية اي وان لم يلحق بدار الحرب بل اسلم ههنا ثم مات من ذلك القطع فعلى القاطع
دية كاملة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر في جميع ذلك نصف الدية لان عروض الردة اهدر السراية

فلا

فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم وهذا لان الردة بمعنى الموت فتعلقها بالسراية لا
يلزم شيء فكذلك كما اذا لم يبق عليه ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم وتمت في محل معصوم فيجب ضمان
النفس كما اذا لم يتخلل الردة وهذا لان الردة لم توضع لابراء الضمان عن الجناية الا انه اذا مات على ذلك لم
يجب الضمان لعدم [illegible] بالردة ولان العصمة لا يشترط قيامها في حال بقاء الجناية بل يشترط قيامها حال انعقاد
السبب وحال ثبوت الحكم فصار كقيام الملك حال بقاء اليمين فانه اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم
باعه ثم اشتراه ثم دخل الدار يعتق لوجود الملك عند اليمين والحنث كذا في الكفاية ولو ارتد مكاتب
ولحق فاخذ بماله وقتل فكتابته لمولاه وما بقي لورثته اي واذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب
مالا فاخذ بماله وابى الاسلام فقتل فيؤدى كتابته لمولاه وما بقي لورثته وهذا على اصلهما ظاهر لان كسب الردة
ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا واما على اصل ابي حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة
والكتابة لا تتوقف بالردة لانها لا تبطل بحقيقة الموت فلا تبطل باللحاق الذي هو شبه الموت بالطريق
الاولى وعدم بطلانها بحقيقة الموت فيما اذا مات عن وفاء او مات وترك ولدا حيث يؤدي الولد بدل
الكتابة على نجوم ابيه فاذا لم يتوقف اكسابه ايضا فان قيل سلمنا ان المكاتب يملك اكسابه وان كان مرتدا لكن
لما قتل عن وفاء كان حرا في آخر جزء من اجزاء حيوته كما هو مذهبنا ثم تستند حريته الى ما قبل الردة حتى
يحكم بحرية الاولاد الموجودين في حال كتابته فيكون ما اكتسبه في حال الارتداد كسب المرتد فيجب ان يكون
فيئا على قول ابي حنيفة قلنا ذلك جواب القياس اما جواب الاستحسان فهو ميراث لورثته لان الحكم بحريته الا
بعد الموت في الحقوق المستحق بالكتابة وذلك حريته وحرية اولاده حقيقة الملك له في المكاتب وفيما عدا
ذلك يصير ميتا عبدا الا ترى انه لا ينفذ وصيته وان مات عن وفاء لانها ليست من الحقوق المستحقة
بالكتابة واذا كان كذلك فنقول في عدم صيرورته فيئا يجعل كانه مات عبدا وكسب العبد المرتد لا يكون
فيئا كذا في الكفاية ولو ارتد الزوجان ولحقا فولدت وولد له ولد فظهر عليهم فالولدان فيء يجبر الولد

على الاسلام لا ولد الولد اى اذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرتدة في دار
الحرب او حبلت في دارنا ثم لحقت وولدت ولدا وولد الولد ولدا ثم ظهرنا على الدار فالولدان فيء لان
المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام تبعا لابيه بناء على ان الولد يتبع خير الابوين
دينا وهو خير ابويه لقربه من الاسلام بوجود الجبر فيتبع الام في المرتبة فيصير فيئا ويتبع الاب في الدين
فيجبر على الاسلام ولا يجبر ولد الثاني في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي ح انه يجبر تبعا والتبع لا
يتبع غيره كما يتبع جده وجه ظاهر الرواية انه لو كان مسلما تبعا للجد كان تبعا لجد جده وايضا فيلزم
فيكون الناس كلهم مسلمين باسلام آدم عليه السلام لا يجبر تبعا للجد كذا في الكفاية وارتداد الصبي العاقل
صحيح كاسلامه ويجبر عليه ولا يقتل اى ارتداد الصبي العاقل ارتداد عند ابي ح وم ويجبر على الاسلام
ولا يقتل واسلامه ايضا اسلام حتى لا يرث ابويه الكافرين وهو ايضا لا يرثهما وقال ابو يوسف ارتداده
ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي كلاهما لا يعتبر ووجههم في الارتداد انها مضرة محضة
بخلاف الاسلام على قول ابي يوسف لانه تعلق به اعلى المنافع ولابي ح وم ان الردة موجودة حقيقة ولا مرد
للحقيقة الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لان القتل عقوبة والعقوبات موضوعة
عن الصبيان مرحمة لهم اما في اسلامه فزفر والشافعي يقولان انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا بنفسه ولانه
يلزمه بالاسلام احكام يشوبها المضرة على ما لا يخفى على من تامل فلا يوصل الصبي له ولنا ان عليا رضي الله عنه
اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه وكان هو رضي الله عنه يفتخر باشياء من جملتها اسلامه في صباه وهو قوله

محمد النبي اخي وصهري	وحمزة سيد الشهداء عمي	وجعفر الذي يضحي ويمسي	يطير مع الملائكة ابن امي
وبنت محمد سكني وعرسي	مشوب لحمها بدمي ولحمي	وسبطا احمد ولداي منها	فايكم له سهم كسهمي
سبقتكم الى الاسلام طرا	غلاما ما بلغت اوان حلمي	واوجب طاعتي فرضا	يوم غدير خم
فويل ثم ويل ثم ويل	لمن يلقى الاله غدا بظلمي	عليكم ويل ثم ويل	غدا بظلمي

ثم هذا في الصبي الذي يعقل واما الذي لا يعقل فلا يصح ارتداده ولا اسلامه بالاتفاق فلذلك قيد بقوله

ارتداد صبي عاقل وعلى هذا المجنون والسكران الذي لا يعقل كذا في الهداية فان قيل لو صح اسلامه بنفسه
كان ذلك منه فرضا لاستحالة القول بكونه متنفلا في الاسلام ثم ضرورة كونه فرضا ان يكون مخاطبا
وهو غير مخاطب بالاتفاق فاذا لم يمكن جعله فرضا ينبغي ان لا يصح قلنا انما لم يكن مخاطبا بالاداء لدفع
الحرج وهذا يدل على انه يحكم بصحته اذا ادى كالمسافر لا يخاطب باداء الجمعة واذا ادى تقع عنه فرضا
كذا في الكفاية ويرد فيه ايضا ان معنا ولا يقتل اى وان ادرك كافرا ثم لما كان للبغاة شبها بالمرتدين
من حيث وجوب القتل وعدم الصلوة عليهم وفي كفران نعمة الاسلام اردف المصنف ذكر احكامهم على باب
المرتدين وهذا البغاة جمع باغ يقال قوم بغاة كالعصاة والغزاة واشتقاق اللفظ من البغي
وهو العداوة والمخالفة قال الشاعر الا انا على انا وانتم بغاة ما بقينا في شقاق اى في المخالفة
خرج قوم من طاعة الامام وغلبوا على بلد دعاهم اليه وكشف شبهتهم اى اذا تغلب قوم من المسلمين
وخرجوا عن طاعة الامام دعاهم الامام الى العود الى الجماعة وكشف شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك
باهل حروراء وحروراء بالمد والقصر قرية بالكوفة وسبب خروجهم انهم قالوا القتال واجب بالنص فلما ترك
علي رضي الله عنه قتال معاوية بالتحكيم حيث حكموا باتفاق من الجانبين عمرو بن العاص وابا موسى الاشعري فارسل
اليهم علي رضي الله عنه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ليكشف شبهتهم فقال لهم ابن عباس هذه المخالفة انما ثبتت
بادنى من بيض الحمامة في طريق الحج وفيه امر الله تعالى بالتحكيم بقوله يحكم به ذوا عدل منكم فكان تحكيم علي
موافقا للنص فالزمهم الحجة فتاب البعض واصر الآخرون كذا في الكفاية ولانه اهون الامرين فلعل الشر
يندفع به وبدء بقتالهم اى وللامام ان يبدء بقتالهم وهو ظاهر الرواية وذكر القدوري انه لا يبدأ
حتى يبدؤا وهو قول الشافعي لانه لا يجوز للمسلم قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكفار حيث يبدأ
بخلافهم لان الكفر مبيح عنده ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانهم اذا تعسكروا

واجتمعوا وصار للامام الى ان يبدء القتال فربما لا يمكنه دفعهم بعد ذلك فيدار الحكم على الدليل وهو
معسكرهم واجتماعهم فاذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتاهبون للقتال ينبغي ان ياخذهم و
يحبسهم حتى يحدثوا توبة ودفعا لشرهم بقدر الامكان فان قيل فما تقول بما روي عن ابي ح انه قال
اذا هاجت الفتنة بين المسلمين ينبغي ان يعتزل الفتنة ويعتزلها ويلزم البيت ولا يخرج قلنا تاويله
اذا لم يكن للامام على الحق يدعوه الى قتال اهل البغي اما اذا كان للامام فلا يسع التقاعد عن الامام
مع القدرة عليها ولو لهم فئة اجهز على جريحهم واتبع موليهم والا فان كانت لهم فئة اي جماعة يجتمعون
على جريحهم اي اتمم قتله واتبع موليهم اي هاربهم فيقتله دفعا لشرهم كيلا يلحقوا بالفئة فلا ضرورة
في قتله فلا يقتل لكونه مسلما كذا في شرح الوقاية ثم هذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز ذلك سواء كان
لهم فئة او لا لانهم اذا تركوا القتال لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ما قلنا ان المعتبر دليله لا حقيقته كذا
في الهداية ولم يسب ذريتهم ويحبس اموالهم حتى يتوبوا اي لا يسبي الامام ذريتهم ولا يقسم اموالهم لقول
علي رضي الله عنه يوم الجمل وهو يوم وقعة عائشة رضي الله عنها وزبير وطلحة مع علي رضي الله عنهم لا يقتل
اسير ولا يكشف ستر ولا يوخذ مال وهو القدوة في هذا الباب لان البغاة كثرت في زمن خلافته
وقوله في الاسير محمول على ما اذا لم يكن لهم فئة فان كانت فان شاء قتل اسيرهم وان شاء حبسه لانهم
مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال واما حبس اموالهم فلكسر شوكتهم واما الرد بعد التوبة فلاندفاع
الضرورة اذ لا استغنام فيها وان احتاج قاتل بسلاحهم وخيلهم اي لا باس ان يقاتلوا بسلاحهم و
خيلهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعي لا يجوز لانه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع الا برضاه ولنا
ان عليا رضي الله عنه قسم السلاح بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمة للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان
يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة كما اخذ رسول الله دروعا من صفوان بغير رضاه حيث قال غصبا

يا محمد فقال لا بل عارية مؤداة ففي مال الباغي بالطريق الاولى وان قتل باغ مثله فظهر عليهم لم
يجب شيء اي اذا قتل بعض البغاة بعضهم ثم ظهرنا عليهم فليس على القاتل شيء من القصاص والدية لان ولاية
الامام منقطعة عنهم حال القتل فلم ينعقد فعله موجبا شيئا كالقتل في دار الحرب وان غلبوا على مصر
فقتل مصري مثله فظهر على المصر قتل به اي اذا غلب البغاة على مصر من امصار اهل الاسلام فقتل رجل منهم
رجلا منهم حال ولايتهم عليها ثم ظهرنا على ذلك المصر فانه يقتص منه لان ولاية المسلمين اذا لم يجروا احكامهم
في المصر بل ازعجوا قبل ذلك لان في هذه الصورة لم تنقطع ولاية الامام عنهم فيجب القصاص كذا في الهداية
لم يجر عليهم احكامهم وان قتل عادل باغيا او قتله باغ وقال انا على حق ورثه وان قال انا على باطل لا اي
واذا قتل العادل الباغي وهو اخوه او ابنه او عمه ورثه لانه مامور بقتاله دفعا للشر فلا تلحقه غرامة
بقتله وكذلك اذا قتل الباغي العادل وقال كنت على حق وانا الآن على حق ورثه ايضا وان قال قتله وانا
كنت على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي ح ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث الباغي مطلقا وهو قول الشافعي واصل هذا
ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان
عندنا ولكن ياثم وقال الشافعي في قوله القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا
لانه اتلف مالا ونفسا معصومين فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا ما روي الزهري ان الصحابة اتفقوا على
ان كل دم اريق بتاويل القرآن فهو موضوع ولان التاويل الفاسد ينزل منزلة التاويل الصحيح اذا انضمت اليه منعة
في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم فانهم لا يضمنون ما اتلفوا علينا لهذا المعنى وهذا لان الاحكام
انما تلزم بالالتزام وهنا لانه يعتقد اباحة دمه وماله وكذلك لا الزام لعدم الولاية بوجود المنعة بخلاف
ما قبل المنعة لان الولاية باقية وبخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي
قتل بحق فلا يمنع الارث اما في قتل الباغي العادل فلابي يوسف ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة
هنا الى اثبات استحقاق الارث ولهما ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث الا ان من شرطه

بقاؤه على تلك الديانة فلو قال كنت على الباطل لم يوجب الدافع فيحرم عن الميراث وكره بيع السلاح
من اهل الفتنة وفي عسكرهم لانه اعانة على المعصية ومن لم يعرف من اهل الفتنة فلا بأس
ان يبيع منه لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح ثم المكروه بيع نفس السلاح لا بيع الحديد لانه لا
يقاتل به بدون الصنعة فكانت الكراهة مضافة الى الصنعة لا البيع وعلى هذا بيع الخشب على اهل المعازف
بيع العنب على الخمار كذا في الهداية ثم لما كان نفقة اللقيط في المال دار شرع جعل المصنف من توابع
كتاب السير وهذا اللقيط هي في اللغة ما يلقط اي يرفع من الارض فعيل بمعنى المفعول ثم غلب
استعماله في المنبوذ باعتبار ماله على عرض ان يلقط لقوله عليه السلام من قتل قتيلا سماه قتيلا باعتبار
ماله وفي الشرع هو اسم لمولود طرحه اهله خوفا من القتل او فرارا عن تهمة الزنا ومضيعه آثم ومحرزه
غانم لما في احرازه من احياء النفس قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا كذا في الكفاية
ندب التقاطه ووجب ان خاف الضياع اي يستحب التقاطه اي رفعه لان فيه اظهار الشفقة على الاطفال
ومن هو من افضل الاعمال ووجب رفعه ان خاف ان لم يرفعه يضيع وياكله السباع او يموت جوعا
او بردا لما في تركه ترك الرحم على الصغار قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وقال
عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء وهو حر لان الاصل في بني آدم
انما هو الحرية وكذا الدار دار الاحرار ونفقته في بيت المال كارثه وجنايته اي ونفقة اللقيط في
بيت المال كذا روي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ولانه مسلم عاجز عن الكسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذي
لا مال له ولان ميراثه لبيت المال لانه لا قرابة له فيكون نفقته فيه ليكون الغرم بالغنم ولهذا كانت
جنايته في بيت المال ولا يأخذه الملتقط منه احد وثبت نسبه من واحد ومن اثنين اي ان ادعى مدع
انه ابنه ثبت نسبه منه معناه اذا لم يدع الملتقط نسبه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله
لانه يتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويعير

بعض مبدؤه ولو ادعاه اثنان ولم يصف احدهما علامة في بدنه فهو ابنهما لاستوائهما في السبب فهو لمن دعوته لو
سبقت دعوة احدهما فهو له لانه ثبت حقه في زمان خال عن المنازع الا اذا اقام الآخر البينة لان البينة
اقوى وان وصف احدهما علامة به فهو احق به اي وان وصف احدهما علامة به فهو احق به اي وان
وصف احدهما علامة في جسده فهو اولى لان الظاهر يشهد له لموافقة العلامة كذا في الهداية وان لم يكن
بها دعا في العلامة فهما سواء لما قلنا من استواء السبب ومن ذمي وهو مسلم ان لم يكن في مكان اهل
الذمة فقوله ومن ذمي عطف على قوله ثبت نسبه من واحد واثنين اي ويثبت نسبه من ذمي اذا
ادعاه ويكون اللقيط مسلما استحسانا لان دعواه تضمن شيئين احدهما النسب وهو نفع للصغير
والثاني ابطال الاسلام الثابت بالدار وهو ضار له فصحت دعواه فيما ينفع لا فيما يضر وقيد بقوله
ان لم يكن في مكان اهل الذمة لانه اذا وجد في بيعة او كنيسة او قرية من قراهم كان ذميا اي فيما اذا كان
الواجد ذميا باتفاق الروايات وان كان الواجد مسلما في هذه الامكنة او كان الواجد ذميا في مكان
المسلمين اختلفت الروايات ففي رواية اعتبر المكان لسبقه وفي اخرى اعتبر الواجد لقوة اليد الا ترى
ان تبعية الابوين فوق تبعية الدار وفي بعض الروايات يعتبر الاسلام نظرا للصغير اي ايهما كان
موجبا للاسلام فهو يعتبر وهو الاظهر لان الاسلام يعلو ولا يعلى كالمولود بين المسلم والكافر كذا في الكفاية
ومن عبد وهو حر عطف على قوله ومن ذمي اي اذا ادعاه عبد اثبت نسبه منه وكان حرا لان المملوك
قد تلد له الحرة فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك وان ادعاه حر عبد تبع دعوى الحر وكذا في المسلم والذمي
ترجيحا لما هو الانظر في حقه ولا رق الا ببينة واذا ادعى رجل انه عبده لم يقبل الا ببينة لانه
حر ظاهرا فلا يبطل حقه لان الظاهر لا يصلح حجة او يعني منه فان قيل كيف تقبل البينة ولا خصم عن الملتقط لان الملتقط
ليس بولي له فلا يكون خصما عنه لاسيما فيما يضره قلنا الملتقط خصم له باعتبار يده لانه يزعم انه احق به حفظا وله
يتوصل المدعي الى استحقاق يده الا باقامة البينة على خصمه فلهذا كان خصما عنه كذا في الكفاية

وان وجد معه مال فهو له اى وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا للظاهر
فان قيل الظاهر يكفى للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط بهذا الظاهر مثبتا للاستحقاق
وليس كذلك قلنا بهذا الظاهر يدفع دعوى الغير ثم الظاهر ان يكون الاملاك فى يد الملاك فكذا
الظاهر يدل ان من وضعه ومعه هذا المال لينفق عليه منه   ولا يصح للملتقط عليه نكاح وبيع
واجارة اى ولا يجوز للملتقط ان يزوجه لانعدام سبب الولاية وهو القرابة او الملك او السلطنة
فان قيل انه قد احياه بالالتقاط والتربية فوجب ان يثبت له الولاية كالمعتق صار وليا بالاحياء
الذى هو احيا قلنا وجه الفرق ان الرقيق كان فى الميت لانعدام صفة المالكية واللقيط كان حيا
حقيقة ومن اهل الملك حكما فالملتقط لم يحيه لا حقيقة ولا حكما وكذا لا يجوز للملتقط
بيع مال اللقيط لان ولاية التصرف لتنمية المال وذلك يتحقق بالراى الكامل والشفقة الوافرة والموجود
فى الملتقط احدهما وهو الراى كما ان فى الام احدهما وهو الشفقة ومع ذلك لا تملك هى ايضا
بيع ماله ولكن لا يجوز للملتقط ان يواجره وفى رواية الهداية يجوز والاول اصح لانه لا يملك اتلاف
منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملك اتلاف منافعه بلا عوض بالاستخدام فبعوض بالاجارة
اولى   ويسلمه فى حرفة اى ويجوز ان يسلم اللقيط فى حرفة لانه نافع له مطلقا لانه اذا كان شغل لا يحمل تعلما
يشتغل بالفساد فيكون فيه حفظ حاله ويقبض هبته اى ويجوز للملتقط ان يقبض له الهبة لانه نفع محض
حتى يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا ويملكه الام ووصيها كذا فى الهداية ثم المصنف رحمه الله لما فرغ
من بيان اللقيط الذى يختص بموجود بنى آدم شرع فى بيان احكام اللقطة التى تستعمل فى موجود غير
بنى آدم وهو المال   اللقطة المال الواقع على الارض سميت بها لانها تلتقط غالبا اى
توخذ وترفع واختلف الناس فيمن وجد لقطة فالمتقشفة يقولون لا يحل له ان يرفعها لانه اخذ
مال الغير بغير اذن صاحبه وذلك حرام شرعا وبعض المتقدمين من ائمة التابعين كان يقول

يحل له اخذها والترك افضل لان صاحبها انما يطلبها فى موضع الذى سقطت منه فاذا تركها
وجدها صاحبها والمذهب عند عامة الفقهاء ان رفعها افضل من تركها لانه لو تركها لا يامن ان
يصل اليها يد خائنة فيكتمها عن مالكها واذا اخذها وعرفها حتى يوصلها الى مالكها فينال
الثواب لامتثال امر الله تعالى وهو قوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها كذا فى الكفاية
لقطة الحل والحرم امانة ان اخذ ليردها على ربها واشهد لان الاخذ على هذا الوجه ماذون
فيه شرعا بل هو افضل كما مر وهو الواجب اذا خاف الضياع فاذا كان كذلك لا يكون مضمونا بل
وقيد بقوله ان اخذ ليردها لانه لو اقر انه اخذ لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال بغير اذنه
وبغير اذن الشرع وقيد بقوله واشهد لانه لو لم يشهد وقال اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عندهما
وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية
ولهما انه لو اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير ثم ادعى ما يبريه من الضمان وهو الاخذ
للمالك وفيه وقع الشك فلا يبرء وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف
عاملا لنفسه ثم يكفيه فى الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على ثم فى قوله لقطة
الحل والحرم امانة قال الشافعى رحمه الله يجب التعريف فى لقطة الحرم الى ان يجى صاحبها لقوله عليه السلام
لا يحل لقطتها الا المنشد ما قلنا المراد من المنشد المعرف ولهذا ذكر فى رواية ولا يلتقط لقطتها
الا من عرفها فان قلت فما وجه التخصيص بالحرم وقد قلتم ان اللقطة لا يحل اخذها الا
للتعريف سواء كان فى الحل او فى الحرام قلت التخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف
اى لا يقول الملتقط انه للغرباء ظاهرا ولا يجى صاحبها ابدا فلا يعرفها بهذا التاويل بل يجب التعريف
كما فى لقطة الحل   وعرف الى ان علم ان ربها لا يطلبها ثم تصدق اى ويجب على الملتقط ان

يعرفها الى مدة يغلب على ظنه ان مالكها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق ان شاء وقد اختلفت الروايات
فيه قال بعضهم ان كانت قيمته اقل من عشرة دراهم فعليه ان يعرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها
حولا وهو رواية عن ابي حنيفة وقوله اياما اي على حسب ما يرى وقدره محمد بالحول من غير تفصيل وهو قول
مالك والشافعي لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة ولا يصح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم
ويفوض الى راي الملتقط فيعرفها على نحو ما قلنا ولهذا اختاره المصنف في المتن وان كانت مما لا يبقى عرفها
الى ان يخاف الفساد ثم يتصدق به وينبغي ان يعرفها في المواضع التي اصابها وفي الجامع فان ذلك اقرب
الى الوصول الى صاحبها وان كان شيئا لا يطلبه صاحبه كالنواة وقشور الرمان جاز له الانتفاع من غير
تعريف لان القاه يكون اباحة لكنه يبقى على ملكه حتى لو طلبه اخذه لان التمليك من المجهول لا يصح فان جاء
ربها نفذه او ضمن الملتقط فان جاء صاحبها بعد ما تصدق به فهو بالخيار ان شاء نفذه اي التصدق
ومعنى نفذه اي امضاه وان شاء ضمن الملتقط فان امضى فله الثواب والا فللملتقط فان قيل كيف
يضمنه وقد تصدق باذن الشرع قلنا الشرع اباح له التصدق ولم يلزم ذلك ومثل هذا الاذن يسقط الاثم
دون الضمان كتناول المضطر مال الغير وانما يضمن الملتقط لانه سلم مال الغير بغير اذنه وان شاء ضمن المسكين
لانه اخذ مال الغير بغير اذنه وان وجد قائما اخذه لانه ظفر على عين حقه وايهما ضمن لا يرجع على الآخر
اما المساكين فلانه في القبض عامل لنفسه فلا يرجع بما لحقه من الضمان على غيره واما الملتقط فلانه ملكه
بالضمان وظهر انه تصدق بملك نفسه فلا يرجع كذا في الكفاية وصح التقاط البهيمة اي ويجوز التقاط البقر
والغنم وقال مالك والشافعي تركها في الصحراء افضل اي في البقر والبعير والفرس لهما ان الاصل في حق
مال الغير الحرمة والاباحة انما هي عند خوف الضياع فاذا كان مع البهيمة ما يدفع عن نفسها كالقرن في البقر
وزيادة القوة في حق البعير لقلة الضياع ولكنه يتوهم فالمستحب تركها ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها

فيستحب

فيستحب اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما في الشاة كذا في الهداية وهو متبرع في انفاقه
على اللقيط او اللقطة اي فان انفق الملتقط على اللقيط او اللقطة بغير اذن الحاكم فهو متبرع لانه لا ولاية له
على المالك وباذن القاضي يكون دينا اي فان انفق باذن الحاكم كان ذلك دينا على صاحبها لان للقاضي ولاية
على الغائب لا سيما فيما فيه نظر له وقد يكون النظر في الانفاق كما سيجيء وركاها اي آجرها وانفق عليها
او الا باعها اي فان كانت للبهيمة منفعة آجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين على ملكه
من غير الزام الدين عليه وكذلك يفعل بالعبد الآبق والا باعها اي وان لم يكن له منفعة وخاف ان تستغرق
النفقة قيمتها باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء للعين معنى عند تعذر ابقائها صورة ومنعها من
ربها حتى ياخذ النفقة اي اذا جاء مالك اللقطة فللملتقط ان يمنعها منه حتى ياخذ النفقة
لانه حي بنفقته فصار كانه استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع ثم لا يسقط دين النفقة صح
بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس كما في الرهن ولا يدفعها الى مدعيها
بلا بينة اي فان بين علامتها حل الدفع بلا جبر اي اذا حضر رجل وادعى ان اللقطة له لم يدفع اليه حتى
يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك
والشافعي يجبر على ذلك والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها او وعاءها ووكاءها او
الرباط الذي يشد به لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود
المنازعة من وجه ولا يشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك
بدليل انه يجب الضمان في غصب المدبر باعتبار ازالة اليد لما ان المدبر غير قابل للنقل واذا كان كذلك
فلا يستحق الا بحجة وهي البينة اعتبارا بالملك الا انه يحل الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام
فان جاء صاحبها فعرف عفاصها اي وعاءها من جلد او خرقة وعددها فادفعها وهذا للاباحة
عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي ويتصدق بها لو فقيرا اي ولو كان الملتقط فقيرا

فلا باس بان ينتفع بها بعدما عرفها مدة التعريف لما فيه من تحقق النظر من الجانبين وان كان
غنيا لم يجز الانتفاع بها وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي بن كعب رضي الله عنه فان
جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان رضي الله عنه من المياسير ولنا قوله عليه السلام
فان لم يات صاحبها فليتصدق به والتصدق لا يكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة وانتفاع
ابي رضي الله عنه كان باذن الامام وهو جائز على سبيل القرض فان للامام ان يقرض اللقطة من
الملتقط او غيره   والا تصدق على اجنبي وعلى ابويه وزوجته وولده لو فقراء اي ان لم يكن
هو فقيرا تصدق بها على الفقراء لما روينا ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان الفقير اجنبيا ام
ابوه او امه او ابنه لاطلاق الحديث وكذلك هذا الحكم في الاكساب اللتي اكتسب بوجه حرام وفي
الغنية لو مال فيه شبهة اذا تصدق به على ابيه يكفيه ذلك ولا يشترط الاجنبي ثم لما كان للآبق
شبها باللقطة من حيث انه يتعين اخذه ورده على مولاه اورد المصنف كتابه عقيب كتاب اللقطة هذا
للآبق هو المتمرد على المولى في الاطلاق وهو من سوء الاخلاق ورده الى مولاه احسان
وهل جزاء الاحسان الا الاحسان كذا في الكافي   اخذه احب ان قوي عليه اي اخذه افضل في
حق من يقوى عليه بما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل هو ايضا كذلك وقد قيل تركه احب لانه
لا يبرح مكانه فيجده المالك ثم الآخذ ياتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة
فيحبسه السلطان ولا يحبس الضال   ومن رده من مدة سفر فله اربعون درهما اي ومن
رد الآبق على مولاه من مسيرة ثلثة ايام فصاعدا فله على المولى جعله اربعون درهما وهذا
استحسان والقياس ان لا يكون له شيء الا بشرط وهو قول الشافعي لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد
الضال ولنا ان الصحابة اتفقوا على وجوب الجعل الا انهم اختلفوا في تقديره فمنهم من اوجب
اربعين ومنهم من اوجب دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة سفر وما دونها فيما دونه فان قيل ينبغي

ان يجب الاجل المتيقن لا الاقل المتيقن قلنا التوفيق بين اقاويلهم واجب وانما يمكن في الاخذ بالاكثر
ولان نصب المقادير لا يكون بالراي بل بالسماع فصار كان كل منهم روى خبرا عن النبي عليه السلام فالمثبت
للزيادة من الاخبار عند التعارض اولى كذا في الكفاية   ولو قيمته اقل منه متصل بقوله اربعون درهما
اي يجب على من رده من مسيرة سفر وان كانت قيمة العبد اقل من اربعين وهذا قول ابي يوسف
لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة لانه يتضمن بطلان التقدير
الثابت شرعا بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه وقال محمد يقضي له بقيمته الا درهما تحقيقا للفائدة
والجواب عن فوات الفائدة والجواب عنه ان الفائدة تحصل بالاكساب لان كسبه يزيد على قيمته ظاهرا
ولهذا قلنا بوجوب الجعل في ام الولد فان قيل الجعل يجب باحياء المالية لام الولد لا يسا عنه اي
قلنا المالك احق بكسبها ولها مالية باعتبار كسبها وكذلك الحكم في المدبر ايضا وهذا اذا كان الراد في حياة
المولى ولو كان بعد موته لا يجب شيء في رد المدبر وام الولد لانهما يعتقان بموت المولى   ومن رده
لاقل منها فبحسابه اي من رد الآبق من اقل من مسيرة السفر فله الجعل بحسابه بان يقاس على مدة السفر
فان كان نصفه يجب عشرون درهما وكذلك في الثلث والثلثان لما قلنا من حمل الاقل من المقدرات
بالآثار على اقل من مسيرة سفر وهذا لان الاجر على قدر التعب وفي الكفاية رجل قال ان عبدي قد ابق
فان وجدته فخذه فقال المامور نعم ثم ان المامور وجده على مسيرة السفر او اكثر او اقل فاخذه ورده
على المولى فلا جعل له لان المولى قد استعان منه وقد وعد له الاعانة بقوله نعم والمعين لا يستحق الاجر
وهذا اعجب المسائل اذ يستحق الاجر بدون القول ولا يستحق بجريان هذا الكلام بينهما   والمدبر وام الولد
كالقن اي والمدبر وام الولد في حكم استحقاق الجعل بالرد كالقن اذا ردهما في حيات المولى لما فيه من
احياء ملكه باعتبار الكسب على ما قدمناه آنفا فان مات المولى قبل ان يصل اليه فلا جعل له لانهما

يعتقان لكن هذا في ام الولد ظاهر واما في المدبر فكذلك اذا خرج من الثلث وان لم يخرج فكذلك ايضا عندهما
لانه حر مديون وعند ابي حنيفة ايضا كذلك لانه يصير كالمكاتب عنده ولا جعل في المكاتب كذا في الكفاية
وان ابق من الراد لا يضمن لانه امانة في يده لكن هذا اذا كان اشهد عند الاخذ على ما مر في
اللقطة وكذلك لا جعل له ايضا لانه بمنزلة البائع والمالك كالمشتري ولهذا كان له ان يحبس الآبق بالجعل
حتى يستوفيه وكذلك اذا مات في يده لا يضمن لما قلنا انه امانة ولو اعتقه المولى حين رآه بعد الرد صار
قابضا ولزم الجعل وكذا اذا باعه من الراد فان قيل يكون هذا بيع ما لم يقبض وهو منهي عنه قلنا
الرد وان كان له حكم البيع الا انه بيع من وجه دون وجه فلا يدخل تحت النهي فان قيل الشبهة ملحقة
بالحقيقة في الحرمات قلنا هذا شبهة الشبهة ولا عبرة بها وهذا لانه لو شرط رضا المالك تنصيصا لتحقق
الشبهة لانه ملك حقيقة فعند عدم الرضا يتحقق شبهة الشبهة كذا في الكفاية   ويشهد انه ياخذه
ليرده اي وينبغي للآخذ ان يشهد انه ياخذه ليرده وهذا الاشهاد واجب عند ابي ح وم حتى
لو لم يشهد وقت الاخذ فلا جعل له عندهما لان ترك الاشهاد دليل على انه اخذه لنفسه وصار كما لو اشتراه
من الآخذ او ورثه منه او وهب له الآخذ ثم رده على مولاه لا جعل لانه رده لنفسه لانه بالاخذ
على هذا الوجه صار ضامنا ولما رده كان رده على الاسقاط الضمان عن ذمته فكان رادا لنفسه ثم
هذا المراد من هذا الشراء صورة لا حقيقة وكذلك الارث والهبة الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون
له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن وعند ابي يوسف هذا الاشهاد ليس بواجب على ما مر في اللقطة وان ابق
منه في صورة عدم الاشهاد ضمن عندهما خلافا لابي يوسف وقد مر الحجج في اللقطة . وجعل الرهن
على المرتهن اي وجعل العبد الرهن على المرتهن اذ المالية حقه بناء على ان الاستيفاء من المالية يكون
والجعل انما يكون في مقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حق الراهن وبعد حياته سواء لان

الرهن

الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كان اكثر فبقدر الدين عليه
والباقي على الراهن لان حق المرتهن بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء او الفداء من الجنايات فانها
الاشياء تنقسم على الامانة والمضمون فكذا هذا وان كان العبد جانيا فان اختار مولاه الفداء فا
الجعل ايضا عليه لان المنفعة تعود اليه وان اختار الدفع فعلى الاولياء لعود المنفعة اليهم وان كان العبد
لصبي فالجعل في ماله لانه مؤنة الملك وان رده الوصي فلا جعل له لان الرد مما يتولى الوصي فكان عاملا
لنفسه   وام نفقته كاللقطة اي وان انفق عليه الراد بغير اذن الحاكم فهو متبرع وان انفق عليه
باذنه فالنفقة دين على مولاه لان للقاضي ولاية عليه كما في اللقطة اي في مسئلة التقاط البهيمة ثم
لما كان المفقود شبيها بالآبق من حيث جهالة المكان اورد المصنف كتابه عقيب كتاب الآبق وهذا
المفقود هو اسم مفعول من فقدت الشيء اي اضللته وفقدته اي طلبته قال الله تعالى وتفقد الطير اي طلب
والتفقد طلب ما فقد كذا في المعالم وكلا المعنيين متحقق في المفقود لانه قد ضل عن قومه وهم في طلبه
كذا في المستصفى ومعناه في الشرع ما ذكره في الكتاب وهو قوله هو غائب لم يدر موضعه وحياته وموته
اي المفقود هو الذي غاب ولا يعلم موضعه ولا يعلم احي هو ام ميت هذا باعتبار الظاهر واما في الحكم
فهو حي في حق نفسه حتى لا يقسم ماله ولا تنكح زوجته وميت في حق غيره لا يرث احدا من اقربائه بل يوقف
نصيبه   ونصب القاضي من ياخذ حقه ويحفظ ماله ويقوم عليه لان القاضي نصب ناظرا لكل عاجز
عن النظر لنفسه والمفقود كذلك فصار كالصبي والمجنون بل يعجز عنهما لبعده وفي نصب الحافظ له
والقائم نظر له وقوله ياخذ حقه اي يقبض غلاته والدين الذي اقر به الغريم له لانه من باب الحفظ ولا ان
يخاصم في دين وجب بعقده اي بعقد الحافظ لانه اصيل في حقوقه ولا يخاصم في الذي تولاه المفقود بنفسه
ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد رجل لانه ليس بمالك ولا نائب عنه وانما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي

وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف وانما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين عند ابي ح يملك
وعندهما لا فاذا كان كذلك فيتضمن الحكم به قضاء على الغائب وليس ذلك للقاضي الا اذا قضى بالاحتجاج
فح يجوز لانه مجتهد فيه كذا في الهداية   وينفق منه على قريبه ولادا او زوجة اي ينفق القاضي من مال
المفقود على اقربائه من جهة الولادة وعلى زوجته فقيل بالولاد لانه لا ينفق على اخيه وعمه وخاله وخالته
والاصل في ذلك ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي يستحق ذلك حال غيبته
بقضاء لان النفقة ح يجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فالاولون هم الاولاد الصغار والاناث
من الكبار والزمنى من الذكور الكبار والفرقة الثانية الاخ والاخت والخال والخالة والعم والعمة فان
نفقة هؤلاء لا تجب الا بقضاء او رضاء وهذا في نفقة القرابة واما نفقة الزوجة فتتعلق بالقسم الاول
لانها واجبة في ماله حال كل حال   ولا يفرق بينه وبينها اي لا يفرق القاضي بين المفقود وبين امرأته
وقال مالك اذا مضى اربع سنين يفرق القاضي بينهما وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج ان شاءت
لان عمر رضي الله عنه هكذا قضى في زوجة الرجل الذي استهواه الجن بالمدينة وكفى به قدوة ولانه منع حقها
بالغيبة فيفرق القاضي بعد مضي مدة اعتبارا بالايلاء والعنة ولنا قوله عليه السلام في امرأة المفقود
هي امرأته حتى ياتيها البيان وقول علي رضي الله عنه فلتصبر حتى يتبين موت او طلاق فهذا هو المراد بالبيان
المذكور في الحديث المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا
يزال النكاح بالشك وقد صح رجوع عمر الى قول علي رضي الله عنهما والاعتبار بالايلاء غير سديد لانه كان طلاقا معجلا
فجعله الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة وكذا الاعتبار بالعنة ايضا غير سديد لان الغيبة لا تعقب الرجوع
والعنة اذا كانت خلقية فحولها باعتبار غالب العادة والتوقف فيها للانتظار كونها خلقية او عارضية
وحكم بموته بعد تسعين سنة اعلم ان الروايات قد اختلفت في هذه المدة فروى الحسن عن ابي ح

انما

انها مقدرة بتسعين سنة وهو اختيار المصنف وكثير من العلماء وفي ظاهر المذهب يقدر بموت
الاقران وروي عن ابي يوسف انها مقدرة بمائة سنة والقياس ان لا يقدر بشيء لان المقادير لا تعرف
بالرأي لكن اذا قدر بموت الاقران فالارفق ان يقدر بتسعين سنة لانه هو الغاية في زماننا والحيوة بعد ذلك
نادرة ولا عبرة للنادر وكذا في الكفاية ووجه ظاهر المذهب ان ما وقعت الحاجة الى معرفته وهو غائب
فطريقه في الشرع الرجوع الى امثاله كقيم المتلفات ومهر مثل النساء وبقاؤه بعد موت كل اقرانه نادر
ولا يبنى عليه الحكم ووجه المروي عن ابي يوسف ان الظاهر انه لا يبقى اكثر من هذه المدة لكنه ثبت بالنص
القاطع طول عمر نوح عليه السلام وغيره فلا اعتماد على هذا كذا ذكره المصنف في المستصفى   وتعتد
امرأته اي اذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة لانه جعل كأنه مات في هذا الوقت فتجب العدة عملا
باطلاق النص   ويرث منه حينئذ لا قبله فقوله ويرث يروى بضم الواو وعلى بناء المفعول اي اذا
حكم بموته قسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كأنه مات في ذلك الوقت اذ الموت الحكمي معتبر
بالحقيقي وقوله لا قبله اي من مات قبل ذلك من ورثته لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كان
حيوته معلومة فلو كان له ابنان او بنت فمات احد الابنين قبل الحكم بموته فالمال بين الابن والبنت للذكر
مثل حظ الانثيين ولا شيء لورثة الابن الميت ولا يرث من احد اي لا يرث المفقود من احد مات من
اقربائه حال فقده بل يوقف نصيبه الى بقاه في ذلك الوقت باستصحاب الحال اي ظاهر الحال وهو حجة
في الدفع لا في اثبات فلا يورثه الوارث الذي كان حيا وقت فقده كما في المسئلة المتقدمة لان الظاهر
انه كان حيا فاستصحاب الحال صلح حجة في الدفع فلا يرثه الغير واما في هذه المسئلة وهو كونه في مال
غيره ميت لان حيوته باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في ايجاب ارثه من مال الغير فيرد ما وقف
له من مورثه يوم موته ولا يعطى نصيب ورثته كذا في شرح الوقاية قال العبد الضعيف هذا اساس هنا مثل
لان استصحاب الحال ليس بحجة للاثبات عندنا وعند الشافعي هو حجة في الاثبات فينبغي ان يكون الاول

عنده على عكس ما قلنا وبحث الاستصحاب مذكور في البزدوي وغيره ولو كان مع المفقود
وارث يحجب به لم يعط شيئا وان انتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي كالحمل اي لو كان مع المفقود
وارث من الحاضرين يحجب مع وجود المفقود فلا يعطى شيئا اصلا لانه حي في حق نفسه ولان المتيقن
عدم الاعطاء وجهة الاعطاء مشكوك فيها ولو كان معه وارث من الحاضرين لا يحجب بوجوده اصلا
لكنه ينتقص نصيبه يعطى اقل النصيبين اي ينظر الى النصيب الذي يعطى له عند عدم المفقود والى النصيب الذي
يعطى له عند وجود المفقود فيعطى اقلهما لان الاقل ثابت بيقين بيانه في رجل مات وترك بنتين وابنا مفقودا
او ابن ابن وبنت ابن والمال في يد اجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث يعطيان
النصف لانه المتيقن بلا ان المفقود بل لو كان ميتا قبل ابيه كان لهما الثلثان وهو زايد على النصف
فيعطيان المتيقن ويوقف النصف الآخر للمفقود ولا يعطى ابن الابن ولا بنته لانهم محجوبون بالمفقود لو كان
حيا فلا يستحقون الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت خيانته وهكذا احكام الحمل
فيوقف له نصيب ابن واحد على ما هو المختار للفتوى وباقي احكامه كالمفقود بلا فرق بينهما كذا في الملتقى
ومما يتصل بتوابع السير كتاب الشركة لان الشريكين في طلب الكسب الحلال كالغزاة وكذا في كون المال
شركة بينهما ينزلان منزلة الغزاة وهذا الشركة هي عبارة عن اختلاط النصيبين بحيث
لا يعرف احدهما من الآخر ويطلق هذا الاسم على عقد الشركة كذا في المستصفى هو على ضربين شركة
املاك وشركة عقود فشرع في بيان ضرب الاول وهو شركة الملك ان يملك عينا اثنان ارثا او شرى
وكل اجنبي في قسط غيره اي تفسير شركة الاملاك ان يملك رجلان عينا بالارث او بالشراء فحكمها
ان لا يجوز لاحدهما التصرف في نصيب الآخر الا بامره وكذلك اذا وهب بينهما او ملكاها بالاستيلاء
من اموال الحربيين او اختلط مالهما من غير صنع منهما او يخلطهما خلطا يمنع التميز كالبر بالبر ولا
تميز الا بحرج كالشعير مع البر وانما لا يجوز له التصرف في نصيب صاحبه لانه اجنبي في حقه اذ لم يصل

منه

منه تفويض ولا توكيل وشركة العقد ان يقول احدهما شاركتك في كذا ويقبل الآخر اي والضرب الثاني
شركة العقود وركنها الايجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك في كذا ويقول الآخر قبلت
لانها سميت عقدا ولا عقد بدون الايجاب والقبول ثم هي على اربعة اوجه مفاوضة وعنان
وشركة الصنائع والوجوه فشرع بالقسم الاول منها وهو وهي مفاوضة ان تضمنت وكالة
وكفالة وتساويا مالا وتصرفا ودينا فلا يصح بين حر وعبد وصبي وبالغ ومسلم وكافر اي شركة المفاوضة
ان يشترك رجلان وهما متساويان مالا وتصرفا ودينا وقوله فلا يصح بين حر وعبد تفريع لقوله وتصرفا
فان العبد لا تصرف له وان كان ماذونا فتصرفه في معرض الزوال والحر له كمال ولاية التصرف في ماله
فلا يكونان متساويين وكذا الصبي لا تصرف له اصلا فلا يساوي البالغ وقوله ومسلم وكافر تفريع لقوله ودينا
فلا يجوز الكافر والمسلم لعدم التساوي في الدين وهذا لان هذه شركة عامة في جميع التجارات يفوض
كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق ولان اشتقاقها من المساواة قال الشاعر لا يصلح
الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا وفوضى جمع الفايض كبوسى جمع البايس معنى
البيت لا يصلح امور الناس حال كونهم متساويين اذا لم يكن لهم امير وسائس كذا في الكفاية وهذا لانهم
اذا كانوا متساويين تحققت المنازعة والمحاربة بينهم فاذا كان كذلك فلا بد من تحقق المساواة بين
شريكي المفاوضة وذلك في المال الذي تصح فيه الشركة وكذا في التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا
يملكه الآخر فات التساوي وكذا في الدين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يشترط التساوي
في الدين فيجوز بين المسلم والكافر عنده لتساويهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف
يملكه احدهما دون الآخر كبيع الخمر مثلا لان المفاوضة بين الحنفي والشافعي جائز مع التفاوت
في التصرف في متروك التسمية الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز من العقود لعدم معرفته بعقود

الشرع لها ان المساواة بينهما في التصرف فان الذمي لو اشترى براس المال خمرا او خنزيرا يصح ولو اشتراهما
مسلم لا يصح وقوله ان تضمنت وكالة وكفالة ظاهر هذا الكلام يتو اى كان كونه متضمنا للوكالة
والكفالة شرط كونه مفاوضة لكنه ليس كذلك بل هو حكم كونه مفاوضة فهذه الشركة بعد وجود تساوى
في المذكورات تنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة في المال لما قلنا
ان مقتضى العقد هو المساوات واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو
توجه المطالبة نحوهما جميعا وذكر في البداية لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام
ولو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى فعلى هذا يكون شرطا ثم جواز هذه الشركة مذهبنا
وقال مالك والشافعي لا يجوز وهو القياس لانها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة للمجهول
وكل ذلك فاسد ولنا وهو وجه الاستحسان قوله عليه السلام فاوضوا فانه اعظم بركة وكذا الناس كانوا
يتعاملون فقررهم النبي عليه السلام على ذلك وما يشتريه كل يقع الا طعام اهله وكسوتهم لان مقتضى
العقد المساواة وكل واحد منهم قائم مقام صاحبه في التصرف فكان شراء احدهما كشرائهما الا ان
استحسان طعام اهله وكسوتهم وكذا كسوة نفسه والادام لان هذه الاشياء مستثنى عن المفاوضة
للضرورة اذ الحاجة اليها معلوم الوقوع وكل دين لزم احدهما بتجارة او غصب او كفالة لزم الآخر
اى وكل دين لزم احدهما بسبب التجارة والغصب لزم الآخر تحقيقا للمساواة والظاهر المعنى الكفالة لان
احدهما كفيل عن الآخر وقيل بقوله بتجارة وغصب وكفالة احترازا عن الدين لزم احدهما بسبب
لا تصح فيه الشركة كالجنايات والنكاح والخلع والصلح عن دم عمد والنفقة كذا في شرح الوقاية وما يصح
فيه الشركة الاشتراك البيع والاجارة والشراء والاستيجار وكذلك لو كفل احدهما بمال عن اجنبي
لزم صاحبه عند ابي حنيفة وقالا لا يلزمه لان الكفالة تبرع فصار كالاقراض والكفالة بالنفس وله اى لابي حنيفة

انها

انها تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي عن المكفول له عليه اذا كان الكفالة
بامره فبالنظر الى البقاء يتضمنها المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح من الصبي والعبد المأذون
والمكاتب واما الاقراض فهو على الخلاف ايضا ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا
حكم البدل فلا معاوضة فيه واما الكفالة بالنفس فلا معاوضة فيها ثم مطلق الكفالة في الكتاب
محمول على المقيد وهو ما اذا كانت الكفالة بامره وهو الصحيح كذا في الهداية وتبطل ان وهب
لاحدهما او ورث ما تصح فيه الشركة لا العرض اى وان ورث احدهما ما تصح فيه الشركة كالدراهم
والدنانير او وهب له ووصل الى يده بطلت وصارت الشركة عنانا لفوات المقصود وهو المساواة
في المال الا انه ينقلب عنانا للامكان فان المساوات فيه ليس بشرط وقوله لا العرض اى وان وهب لاحدهما
عروض او ورثه فهو له ولا يفسد به المفاوضة وكذلك العقار لانه لا تصح الشركة في هذه الاشياء
فلم يشترط المساوات ولا تصح مفاوضة وعنان بغير النقدين والتبر والفلوس النافقين اى ولا
تنعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة وقال مالك يجوز الشركة بالعروض والمكيل
والموزون ايضا اذا كان الجنس واحدا لانه عقدت على راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة
لان القياس يأباها لما فيه من ربح ما لم يضمن لان مال المضاربة غير مضمون على المضارب وقد نهى النبي
عليه السلام عن ربح ما لم يضمن والمضارب له نصيب من الربح مع عدم الضمان فاقتصر النهي على مورد الشرع وهو
عند المضاربة ولنا انه ايضا يؤدي الى ربح ما لم يضمن لانه اذا باع كل واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان
فاستحق احدهما من الزيادة في مال صاحبه ربح ما لم يملك وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان
ما يشتري به في ذمته اذ هي لا تتعين فكان ربح ما ضمن ولان اول التصرف في العروض البيع وفي النقود الشراء
وبيع احدهما ماله على ان يكون الثمن بينه وبين غيره جائز وكذا هذا واما الفلوس النافقة فتصح بها الشركة
لانها تروج رواج الاثمان فالتحقت بها عادة وفي قياس قولهما ينبغي ان لا يجوز لان ثمنيتها قد تتبدل لكونها

علا ان كون الالف [illegible] اذ الفن [illegible] وهو شيا ثمنها [illegible] بمال

كما سنذكره وفي قياس قول محمد يجوز لانها ملحقة بالنقود عنده حتى لا يجوز بيع الاثنين بواحد باعيانها
باعيانها منها عنده فما خيره قوله بمكان العرف   ولو باع كل نصف عرضه بنصف عرض الآخر وعقد
الشركة صح اعلم انه لا يخ اما ان يكون قيمة متاعيهما متساوية فحينئذ يبيع كل واحد منهما نصف متاعه بنصف
متاع الآخر ثم يعقدان الشركة واما ان يكون قيمة متاعيهما متفاوتة كما اذا كان قيمة متاع احدهما
الفا وقيمة متاع الآخر الفين يبيع صاحب الاقل ثلثي متاعه بثلث متاع الآخر ليكون كل واحد منهما اثلاثا
ثلثاه لصاحب الاكثر وثلثه لصاحب الاقل ثم يعقدان الشركة فيكون الربح بقدر الملك وانما احتيج
عقد الشركة ليكون كل واحد وكيلا عن الآخر وانما يكون الربح هنا بقدر الملك لان الربح هنا نماء
المال بخلاف ما اذا كان رأس المال احد النقدين فان الربح يستحق بالشرط ولان الدراهم والدنانير
ولا يتعينان في العقد فالربح لا يكون نماء الرأس المال كذا في شرح الوقاية وفي الهداية وهذه حيلة
ملك لما بينا ان العرض لا يصلح رأس المال للشركة   وعنانا ان تضمنت وكالة فقط فقوله وعنانا
عطف على قوله مفاوضة ان تضمنت كفالة اي القسم الثاني شركة عنان فهي تنعقد على الوكالة دون الكفالة
وهو ان يشترك اثنان في نوع بر او طعام او يشتركا في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة وانعقاده على الوكالة
ليتحقق المقصود وهو الشركة في المال ولا تنعقد على الكفالة لان اللفظ مشتق من الاعتراض يقال عن
عن له اي اعترض وهذا ينبئ عن الكفالة وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ ويجوز ان
يكون اشتقاقه من عنان الفرس لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض المال الى صاحبه او لانه يجوز
ان يتفاوتا في رأس المال والربح كما يتفاوت العنان في يد الراكب حالة المد والارخاء   وتصح مع
التساوي في المال دون الربح وعكسه اي ويجوز ان يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح وقال زفر والشافعي
لا يجوز لان التفاضل فيه يؤدي الى ربح ما لم يضمن فان المال اذا كان نصفين والربح اثلاثا فصاحب
الزيادة يستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر رأس المال ولنا قوله عليه السلام الربح ما شرطا والوضيعة على

قدر المالين ولم يفصل ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل ايضا كما في المضاربة وقد يكون
احدهما احذق واهدى على العمل فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة الى التفاضل واما عكسه وهو ان
يتفاضلا في المال ويتساويا في الربح فهو جائز ايضا عندنا للحديث الذي رويناه لانه باطلاقه يتناول
هذه الصورة ايضا كما يتناول عكسه   وببعض المال اي ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما
ببعض ماله دون البعض لان التساوي في المال ليس بشرط   وخلاف الجنس اي ويجوز ان يعقد من
جهة احدهما دراهم ومن جهة الآخر دنانير وقال زفر والشافعي لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط عندهما
على ما نبين عن قريب وهو   وعدم الخلط اي يجوز ان يشتركا بدون خلط المالين وقال زفر والشافعي
لا يجوز فاذا كان الخلط شرطا عندهما ففي مختلفي الجنس لا يتصور الخلط فكيف يجوز عندنا خلافا لهما وانما
لا يجوز بدون الخلط عندهما لان الربح فرع المال ولا تقع الشركة في الفرع الا بالشركة في الاصل وذلك بالخلط
اذ الشركة عبارة عن الخلط فهذا اصل كبير لهما وعلى هذا ينبني شرط اتحاد الجنس وعدم جواز التفاضل
في الربح مع التساوي في المال وعدم جواز شركة التقبل ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون
المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير
لا يتعينان فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا
تحققت الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد بالتصرف وهو الربح بدون الخلط ايضا وصار
كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الربح وتصح شركة التقبل كذا في الهداية   وطولب المشتري
بالثمن فقط اي وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طولب بثمنه دون الآخر لما بينا انه تتضمن الوكالة دون
الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق   ويرجع على شريكه بحصته منه اي اذا ادى الثمن من مال نفسه
لانه وكيل من جهته والحكم في الوكيل هكذا فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله بان قال اشتريت عبدا ونقدت
الثمن من مالي ومات العبد فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو منكر والقول للمنكر مع يمينه

وتبطل بهلاك المالين او احدهما قبل الشراء اى اذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشترى
بطلت لان المعقود عليه فى عقد الشركة هو المال كما فى الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد
كما فى البيع بخلاف الوكالة المفردة والمضاربة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان
بالقبض وهذا اذا هلك المالان ظاهر وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضى بشركة صاحبه فى ماله الا ليشركه
من مال صاحبه اذا كان فى يده فظاهر وكذا اذا كان فى يد الآخر لانه امانة فى يده بخلاف ما بعد الخلط
حيث يكون الهالك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهالك من المالين وانما قيد بالوكالة المفردة احترازا
عن وكالة الغير تثبت فى ضمن عقد الشركة وفى ضمن الرهن فان الوكالة انما تبطل فيهما ببطلان ما تضمنها
وهى الشركة وهى الرهن كذا فى الكفاية   وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الآخر فالمشترى
بينهما ويرجع بحصته من ثمنه على شريكه اى وان اشترى احدهما بماله ثم هلك مال الآخر فالمشترى
بينهما على ما شرطا لان الملك وقع حين وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك
مال الآخر بعد ذلك ثم هذه الشركة مشتركة عقد حتى لو باع احدهما بغير اذن صاحبه جاز العقد
وقال الحسن بن زياد هذه الشركة شركة ملك لا عقد شرح العبارة فى الهداية هكذا وان اشترى احدهما
بماله وهلك مال الآخر قبل الشراء فيقع الوهم ان هلاك مال الآخر قبل شراء صاحبه لكنه فى الحقيقة
ليس كذلك بل معناه اذا اشترى احدهما بالدراهم ثم هلك مال الآخر قبل ان يشترى هذا الآخر بماله شيئا
لكن بعد ان اشترى صاحبه وهذا الموضع يجب التامل لرعاية كلام الشيخ رحمه الله عن الخطاء والله اعلم
فى شرح الوقاية وقوله ويرجع بحصته من ثمنه اى يرجع المشترى على احدهما الذى هلك ماله بحصته من الثمن
لان الشراء قد وقع لهما فلا يتغير بهلاك المال كذا فى شرح الوقاية   وتفسد ان شرط لاحدهما دراهم مسماة
من الربح اى اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح فسدت الشركة لان هذا شرط يوجب انقطاع الشركة
فلعله لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما فيكون نفعا للمشروط وكذا فى الكافى وهذه العبارة مشعرة بان الشرط

فاسد

فاسد والشركة صحيحة وهى مخالفة لعبارة الهداية كما ترى وقد عد المصنف الشركة مما لا يفسد بالشرط فى
آخر باب السلم ففيه من الاشكال ما فيه   ولكل من شريكى العنان والمفاوضة ان يبضع ويستأجر
ويودع ويضارب ويوكل اما البضاعة والاستيجار والوديعة فلان هذه التصرفات معتاد
لا يجد التاجر منه بدا واما المضاربة فلانها دون الشركة والشئ يستتبع ما دونه وعن ابى حنيفة انه
ليس له المضاربة لانه نوع شركة والاول اصح كذا فى الهداية وهذا بخلاف الشركة لان الشئ لا يستتبع
مثله واما التوكيل فلانه من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك
التوكيل لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله   ويده فى المال يد امانة
هذا لانه قبض المال باذن صاحبه لا على وجه البدل فصار كالوديعة بخلاف المقبوض على سوم الشراء فانه
لا على وجه البدل وبخلاف المقبوض بجهة الرهن لانه على وجه الوثيقة   وتقبل اذا اشترك خياطان
او خياط وصباغ على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما فقوله وتقبل عطف على قوله وعنان شروع
فى بيان الضرب الثالث من الشركة وتسمى هذه الشركة شركة الصنائع والتقبل وهو ان يشترك صانعان
ان يتقبلا العمل ويكون الكسب بينهما سواء كانا متحدى العمل او مختلفى العمل ولذا قال او خياط و
صباغ ثم هذه الشركة جائزة عندنا وقال زفر والشافعى لا تجوز لانه لا بد للشركة من راس المال عندهما
ليكون الربح زيادة على ما تقدم ولنا ان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا فى النصف
واصيلا فى النصف تحققت الشركة فى المال المستفاد   وكل عمل يتقبله احدهما يلزمهما ويكسب كل منهما
بينهما اى وما يتقبله احدهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب
بالاجرة ويبرء الدافع بالدفع اليه ثم هذا الظاهر فى المفاوضة واما فى غيرها فاستحسان والقياس بخلاف
ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة فى ضمان العمل واقتضاء البدل وهذا
كما قلنا ما يتقبله كل واحد منهما فهو مضمون على الآخر كذا فى الهداية   ويجوز ان اشتركا بلا مال على

وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما يتقبله كل واحد منهما مضمون على الآخر

ان يشتري بأوجههما ويبيعا وتضمنت الوكالة فصور لو وجوه عطف على قوله وتقبل فهذا شروع في بيان
الضرب الرابع من ضروب الشركة وهي التي تسمى بشركة الوجوه وهي ان يشترك الرجلان ولا مال لهما على ان
يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا وانما سميت بهذا لانه لا يشترى بالنسيئة الا من له
وجاهة عند الناس ثم هي جائزة عندنا خلافا للشافعي وقد مر البحث في شركة الصنائع وقوله وتضمن
الوكالة اي وكل واحد منهما وكيل من الآخر فيما يشتري بدلالة التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او ولاية
له فتعينت الوكالة   فان شرطا مناصفة المشترى او مثالثة فالربح كذلك وبطل شرط الفضل اي
اي اشترطا ان يكون للمشتري بينهما نصفين فالربح كذلك ولا يجوز ان يتفاضلا فيه وكذلك في شرط
المثالثة وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او بالعمل او بالضمان فرب المال يستحق بالمال والمضارب
بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف يستحق بالضمان لانه يطالب بتحصيل ذلك فكان العمل
مضمونا على الاستاذ ولا يستحق بما سوى ذلك الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي نصف ربحه
لا يجوز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في هذه الشركة بالضمان لان ما يشتريانه مضمون عليهما والضمان
على قدر الملك اذ الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليس في معنى المضاربة
لان في شركة الوجوه كل واحد من الشريكين مضمون عليه العمل واما المال فليس بمضمون على المضارب وكذلك
العمل ليس بمضمون على رب المال بخلاف شركة العنان لانه في معنى المضاربة من حيث ان كل واحد من شريكي
العنان يعمل في مال صاحبه كالمضارب يعمل في ملك رب المال فجاز اشتراط زيادة الربح فيه كما في المضاربة
كذا في الكفاية   في الشركة الفاسدة   ولا تصح شركة في احتطاب واصطياد واستقاء اي لا تصح
الشركة في هذه المذكورات ولا في اخذ سائر الاشياء المباحة نحو الاحتشاش واجتناء الثمار من الجبال
لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المباح باطل فكذا الشركة   والكسب للعامل وعليه
اجر مثل ما للآخر اي فاذا لم تصح الشركة لما قلنا فما اخذه احدهما فهو له لوجود السبب وهو الاستيلاء منه

وان اخذ

وان اخذ معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في الاستيلاء وان اخذه احدهما واعانه الآخر في عمله بان قلع
احدهما وجمعه الآخر او اخذ الصيد وحمله او ساق الصيد اليه فرماه فللمعين اجر مثله بالغا ما بلغ عند محمد وعند
ابي يوسف رحمه الله لا يجاوز به نصف ثمنه ذلك ويجيء في الاجارات ان شاء الله تعالى وكذلك لو اشتركا
ولاحدهما بغل وللآخر راوية يستقيا الماء ويكون الكسب بينهما لا تصح الشركة والكسب كله للذي استقى
وعليه اجر مثل الراوية او البغل وانما وجب اجر المثل لانه استوفى منفعته بالعقد الفاسد فيستحق الاجر
والربح في الشركة الفاسدة بقدر المال وان شرط الفضل اي كل شركة فسدت فالربح فيها على قدر المال
ويبطل شرط التفاضل لان الربح فيه تابع للمال لان الزيادة انما تستحق بالعقد وقد فسدت فبقي الاستحقاق على
قدر راس المال   وتبطل الشركة بموت احدهما ولو حكما اي اذا مات احد الشريكين او ارتد ولحق بدار الحرب
فحكم بلحاقه بطلت الشركة فالمراد من الموت حكما هو اللحاق وانما تبطل لان الشركة تتضمن الوكالة وبدونه
لا تتحقق الشركة والوكالة تبطل بالموت واللحاق فكذا الشركة ثم لا فرق بينما اذا علم الشريك بموت صاحبه
او لم يعلم لانه عزل حكمي فلا يتوقف على العلم بخلاف الفسخ لانه عزل قصدي فيتوقف على العلم   ولم يزك مال
الآخر الا باذنه اي وليس لاحد الشريكين ان يؤدي زكوة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس اعمال التجارة
فلا تتضمنها الشركة   فان اذن كل واديا معا ضمنا ولو متعاقبا ضمن الثاني اي فان اذن كل واحد منهما
لصاحبه ان يؤدي زكوته فادى كل واحد منهما معا ضمنا وان اديا متعاقبا ضمن الثاني علم باداء الاول او لم
يعلم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وعلى هذا الخلاف المأمور باداء الزكوة اذا
ادى بعد اداء المالك بنفسه لهما انه مامور بالاداء الى الفقير وقد اتى بما امر به في وسعه الاداء
زكوة بخلاف ما اذا علم لانه تضييع وقد روي عنهما لا يضمن وان علم قال في الكفاية وهو الصحيح عندهما
ولابي حنيفة انه مامور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر
اخراج نفسه عن عهدة الواجب وهو المقصود حصل باداء بنفسه فعري اداء المامور عن الفائدة فان

قيل لما اذا اديا معا ينبغي ان لا يجب الضمان عنده ايضا لعدم سبق الموكل فلم يقع فعل الوكيل نفلا قلنا
ان لم يسبق اداء الموكل تحقيقا فقد سبقه اعتبارا وتقديرا لان تصرفه على نفسه اقوى واقرب من تصرفه
الغير فكان سابقا معنى كذا في الكفاية   ولو اذن احد المتفاوضين شراء امة ليطاها ففعل فهي
له بغير شيء وهذا عند ابي ح وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينه من مال الشركة فيرجع
عليه صاحبه بنصيبه كما في شرى الطعام والكسوة ولابي ح ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على
مقتضى الشركة اذهما يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان
الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثبات الملك بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة
في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عن الشركة للضرورة ثم لما كان ما في الوقف معنى الشركة
بناء على ان العين ملك الواقف عند ابي ح والمنفعة للفقير تناسبا فلذلك اورد المصنف رحمه الله كتابه عقيب
كتاب الشركة وهذا   هو في اللغة مصدر قولهم وقف وقفة اذا احبسه وقفا اي حبسا
ووقف بنفسه وقوفا فيتعدى مرة ولا يتعدى اخرى ثم قيل الموقوف وقف تسمية بالمصدر لاسم المفعول
كذا في الكفاية ومعناه الشرعي ما ذكره في الكتاب وهو   هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق
بالمنفعة عند ابي حنيفة فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو رواية عنه لان المنفعة معدومة
والتصدق بالمعدوم لا يجوز هو الصحيح والاصح انه جائز عنده بمنزلة العارية لكنه غير لازم فيجوز له
الرجوع فله ذلك وعندهما الوقف حبس العين على ملك الله فيزول ملك الواقف عنه الى الله كذا في
المستصفى شرح الوقاية   والملك يزول بالقضاء لا الى مالك وانما قيد بالقضاء اشعارا بمذهب
ابي ح فانه قال لا يزول ملك الواقف عن الواقف الا ان يحكم به حاكم او يعلقه بموته بان يقول اذا مت
فقد وقفت داري على كذا او قالا الوقف لازم قال صدر الشريعة وعليه الفتوى ثم زواله عند ابي يوسف
بمجرد القول وقال محمد بتسليمه الى المتولي فصورة القضاء على قول ابي ح ان يخاصم الواقف مع المتولي

بلا شيء اي اذا اذن احد المتفاوضين الشريك الاخر ان يشتري جارية فيطاها ففعل فهي

الى الحاكم فيحكم الحاكم بوقفيته ويخرج عن ملك الواقف عندهما قوله عليه السلام لعمر رضي الله تعالى عنه حين اراد ان يتصدق
بارض له تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف ليصل ثوابه
اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط ملكه وجعله لله تعالى لان له نظيرا في الشرع وهو المسجد
ولابي ح قوله عليه السلام لا حبس عن فرائض الله تعالى اي لا مال يحبس بعد موت المالك عن فرائض الله تعالى اي
عن القسمة بين الورثة وقراءته ايضا انقضاء الوصية ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه
الا بالبقاء على ملكه وفي تحقيق هذا المقام زيادة بيان تطلب في الهداية ثم قوله لا الى مالك فيه اشارة
الى انه لا يملكه الموقوف عليه لانه لو دخل في ملكه لنفذ بيعه كما في سائر املاكه فلا يكون وقفا   ولا يتم حتى
يقبض ويفرز ويجعل آخره لجهة لا تنقطع اي ولا يتم الوقف حتى يقبضه المتولي وهو قول محمد لانه حق الله تعالى وانما
يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا لكن
قد يكون تبعا للتمليك للعبد كالزكوة وكذلك لا يتم حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا وهذا عندهما
وقال ابو يوسف اذا سمى جهة منقطعة صح ايضا وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لان المقصود هو التقرب
الى الله تعالى والتقرب تارة يكون بالصرف الى جهة لا تنقطع ومرة بالصرف الى جهة منقطعة فيصح في الوجهين
ولهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق فاذا كانت الجهة تنقطع لا يتوفر
عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع فان قيل ان ابا حنيفة لا يرى لزوم الوقف
فكيف يتصور التفريع منه قلنا هذا تفريع على قول من يرى لزومه كذا في الزاهدية   وصح وقف العقار ببقرة
واكرته اي صح وقف العقار مجردا اتفاقا ابي ح لان جماعة من الصحابة رضي وقفوه ولا يجوز وقف المنقول عنده
وقال ابو يوسف اذا وقف العقار واكرته وهم عبيده جاز فجعل المنقول تبعا للعقار في الجواز لانه قد
الاشياء يكون تبعا للارض في تحصيل المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في
البيع الارض وقول محمد مع ابي يوسف لانه يرى جواز الوقف في بعض المنقولات على سبيل الانفراد فلان يجوز على سبيل التبعية اولى

او مشاع خفي بجوازه نقولهم ومشاع بالجر عطف على العقار اي وضح الوقف في المشاع
حاكم بجوازه لانه جائز عند ابي يوسف وبه افتى مشايخ الشريعة وهذا لان القسمة من تمام القبض
عنده ليس بشرط فكذا اما هو تتمة وعند محمد القبض شرط فلا يجوز وقف المشاع عنده وهذا فيما
يحتمل القسمة واما في ما لا يحتمل القسمة فيجوز عند محمد ايضا لانه يعتبر بالهبة ومنقول
فيه تعامل فقوله ومنقول بالجر عطف على مشاع اي وصح وقف المنقول الذي فيه تعامل الناس اي
قد جرت العادة في وقفه وهذا على قول محمد وعليه الفتوى وقيل ان ابا يوسف معه ثم هذا استحسان
والقياس ان لا يجوز لان التابيد من شرط الوقف ولا تابيد في المنقولات وجه الاستحسان قوله
عليه السلام اما خالد فقد حبس درعه وعالة وافراسا في سبيل الله وكذلك فعل طلحة ثم ما جرى فيه
التعامل قيل الفاس والقدوم والمر والمنشار والجنازة وثيابها والقدر والمصاحف واختلف في
الكتب فجوزه ابو الليث وعليه الفتوى ولا يملك ولا يقسم وان وقف على اولاده اي ولا يجوز
تمليك الوقف بالبيع والهبة وسائر اسباب الملك ولا يجوز قسمته اما التمليك فلان الوقف بعد
الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقية واما القسمة فالمراد هنا اذا وقف ضيعة او دارا
على اولاده فلا يجوز ان يقسم بينهم بل لهم ان ينتفعوا بها مشاعا لان في القسمة معنى البيع وهو لا يجوز
في الوقف فاما اذا وقف المشاع على قول ابي يوسف ثم طلب الشريك القسمة فيصح مقاسمته لان
الغالب في الوقف معنى الافراز نظرا للوقف فلم تكن القسمة بيعا ولا تمليكا كذا في الهداية وغيرها
ويبدا من غلته بعمارته بلا شرط اي الواجب ان يبتدى بارتفاع الوقف في عمارته
شرط الواقف ذلك اولم يشترط لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا يبقى كذلك الا بالعمارة
فثبت شرطه اقتضاء ولو دارا فعمارته على من له السكنى ولو ابى او عجز عمره الحاكم باجرتها اي اذا وقف
دارا على سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج بالضمان اي المنفعة باداء المؤنة

له منفعة شيء فعليه مضرته كذا في الكفاية فان امتنع من ذلك او كان فقيرا آجرها
الحاكم وعمرها من اجرتها ثم ردها الى من له السكنى لان في ذلك رعاية الحقين ولا يجبر الممتنع
لان فيه اتلاف ماله فاشبه امتناع صاحب البذر في المزارعة ولا يصح الاجارة ممن له السكنى
لانه ليس بمالك وصرف نقضه الى عمارته ان احتاج والا حفظ ليحتاج ولا يقسمه
مستحقي الوقف المراد من النقض بضم النون ما سقط من بناء الوقف اي ما انهدم من
بناء الوقف وآلته صرفها الحاكم في عمارة الوقف ان احتاج وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج
الى عمارته فيصرف فيها لانه لابد من عمارة العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود
الواقف وان تعذر اعادة عينه في موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف
المبدل ولا يجوز ان يقسم النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليه
في العين وان جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه صح اي اذا جعل الواقف
غلة الوقف لنفسه يجوز عند ابي يوسف وعليه مشايخ بلخ قال الصدر الشهيد وعليه الفتوى
ولا يجوز في قياس قول محمد لان التسليم الى المتولي شرط عنده ولكن ليس عن محمد في هذا رواية
ظاهرة والخلاف ثابت فيما اذا شرط البعض لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء وعلى هذا
الخلاف لو شرطه لامهات اولاده ومدبريه في حيوة فهو كذلك فاذا ماتوا فهو للفقراء وقيل هو
جائز بالاتفاق والاول اصح لان اشتراطه لهن في حياته كاشتراطه لنفسه وهو قول محمد ان
الوقف تبرع على وجه التمليك فاشتراط الكل او البعض لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه
لا يتحقق ولابي يوسف روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها الصدقة
الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته وكذلك لو شرط الولاية لنفسه يجوز عند
ابي يوسف وهو ظاهر المذهب وفي القياس قول محمد لا يجوز لان عنده التسليم الى القيم شرط

صحة الوقف فاذا سلم لايبقى له ولاية فيه ولابي يوسف ان المتولي يستفيد الولاية منه فيستحيل

لايكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه والمختار للفتوى قول ابي يوسف   وينزع لو خائنا

كالوصي وان شرط ان لاينزع اي ولو ان الواقف شرط الولاية لنفسه فظهر انه غير مامونا على الوقف

فللقاضي ان ينزعها منه نظرا للفقراء كما ان له ان يخرج الوصي اذا كان خائنا نظرا للصغار

وكذلك لو شرط ان لايكون للحاكم ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع

فيبطل   ومن بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه

[illegible]

[illegible]

يليق بنوع هذه القربة وذلك في المسجد بالصلوة فيه او لانه لما تعذر التسليم يقام

مقامه وهو الصلوة فيه ثم يكتفي بصلوة واحد فيه في رواية عن ابي ح وهو اختيار الحصر وكثير من

العلماء وكذا عن محمد لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد انه يشترط الصلوة

بالجماعة لان المسجد بني لذلك في غالب العرف وقال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد قوله جعلته مسجدا لان

ملك العبد فيصير لله خالصا كالاعتاق   ومن جعل مسجدا تحته سرداب او فوقه

وجعل بابه الى الطريق وعزله او اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه

يورث عنه اي ومن جعل مسجدا تحته سرداب او فوقه بيت وجعل بابه الى الطريق

فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به

كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في بيت المقدس وروى الحسن عن ابي حنيفة اذا جعل

مسجدا فهو مسجد لان المسجد مما يتابد واذا جعل العلو لا يجوز لانه لايتابد وعن محمد

لانه يجب تعظيم المسجد فاذا كان فوقه مسكن يتعذر التعظيم وعن ابي يوسف انه يجوز عن

في الوجهين